


BIBLIOTECA VITT. EMANUELE
FONDO EBORENSE
32
2 A
20



Ex Fr. Alphonsi Padulensis libris

CLYPEUS SCOTICÆ THEOLOGIÆ

Contra novos ejus Impugnatores,

AUTHORE P. F.

BARTHOLOMÆO DURAND

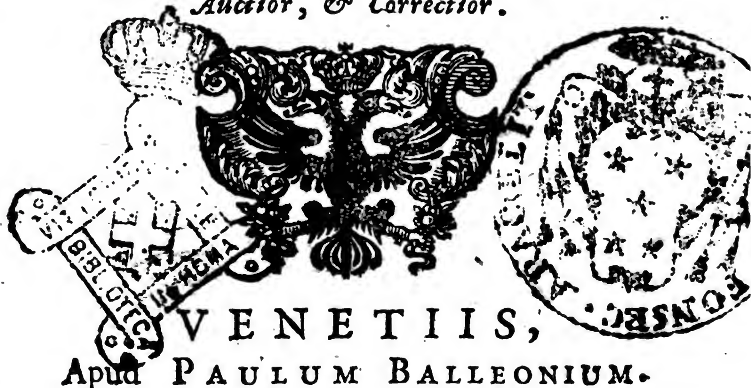
Antipolensi, Ordinis Minorum Regularis Observantiæ, Provinciæ Sancti Ludovici, sacræ Theologiæ Lectore Jubilato.

TOMUS TERTIUS

Continens Tractatus de vitiis & peccatis: De Gratia: De justificatione impii & merito justi: & De virtutibus Theologicis & cardinalibus.

EDITIO TERTIA

Auctior, & Correctior.

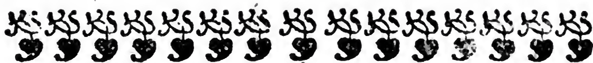


VENETIIS,

Apud PAULUM BALLEONIUM.

M. DCCIX.

Superiorum Permissu, ac Privilegiis.



INDEX DISPUTATIONUM ET QUÆSTIONUM

Quæ in hoc tertio Tomo continentur.

TRACTATUS I. *De vitiis & peccatis*. pag. 13.
Disputatio I. *De natura vitii & peccati*. ibid.
Quæstio I. *An vitium propriè & directè contrarietur virtuti*. ibid.
II. *An omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquisitis, quàm quæ infusis opponuntur, sint contra naturam hominis*. 16.
III. *An sit de essentia cujuslibet peccati esse contra legem æternam*. 19.
Disputatio II. *De distinctione peccatorum*. 21.
Quæstio unica. *An distinctio specifica peccatorum, ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat*. 22.
Disputatio III. *De peccato commissionis & omissionis*. 24.
Quæstio I. *Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis*. 25.
II. *An possit dari omissio culpabilis in indi-*

viduo, absque omni actu physico voluntatis, qui sit causa vel occasio illius. 34.
III. *An omittens ex causa voluntaria, peccet non solùm quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit.* 42.
Disputatio IV. *De comparatione peccatorum ad invicem.* 50.
Quæstio I. *An omnia peccata sint connexa.* ibid.
II. *Vnde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia.* 52.
Disputatio V. *De subjecto peccatorum.* 54.
Quæstio I. *An non solùm in voluntate, sed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, sit formaliter & intrinsecè peccatum.* 55.
II. *An peccatum veniale possit esse à solo appetitu sensitivo, seclusa omni motione voluntatis.* 58.
Disputatio VI. *De causis peccatorum.* 64.
Quæstio I. *An & quæ ignorantia sit causa peccati.* 65.
II. *An quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio in intellectu.* 68.
III. *An Deus directè, vel saltem indirectè possit dici causa peccati.* 74.
Disputatio VII. *De peccato originali.* 78.
Quæstio I. *An sit peccatum originale:* ibid.
II. *An Adam per quodcumque peccatum, dummodò esset primum, traduxisset in posteros culpam originalem.* 83.
III. *In quo essentia peccati originalis consistat.* 87.
IV. *In quo subjectetur originale peccutum.* 92.
V. *An*

V. *An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex parte damni tristitiam patiantur.* 95.

Disputatio VIII. *De effectibus peccati.* 100.

Quæstio I. *Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale.* 101.

II. *An peccatum secundùm se, seu secundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit.* 112.

III. *An peccatum veniale in damnato, per accidens & ratione conjunctionis cum mortali, pœna æterna puniatur.* 115.

IV. *Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur.* 119.

Disputatio IX. *De peccato mortali, & veniali.* 121.

Quæstio I. *An veniale peccatum natura sua distinguatur à mortali, & quæ sint veræ ac præcipuæ unius ab alio differentiæ.* ibid.

II. *An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura constituat.* 124.

III. *An homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter, idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo.* 126.

IV. *An peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ.* 131.

V. *An quilibet homo in primo instanti usus rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque peccatum veniale cum solo originali esse possit.* 137.

TRACTATUS II. *De Gratia.* 145.

Disputatio I. *De necessitate gratiæ.* ibid.

Quæstio I. *An homo in statu naturæ lapsæ possit sine gratia seu speciali auxilio, omnes veritatis naturales, tam speculativas, quàm practicas cognoscere.* 146.

II. *An & quæ gratia ad cognoscendas veeitates supernaturales, seu ad assentiendum mysteriis fidei, necessaria sit.* 154.

III. *An homo in statu naturæ lapsæ possit sine gratia aliquod bonum opus morale naturalis ordinis velle, & facere.* 158.

IV. *An homo lapsus, vel in puris naturalibus conditus, ad diligendum Deum ut authorem naturæ dilectione efficaci, indigeat speciali auxilio & quali* 169.

V. *An homo lapsus indigeat speciali gratia, & quali, ad observanda omnia præcepta naturalia collectivè quantùm ad substantiam operis.* 179.

VI. *An homo lapsus sine gratia possit diù non peccare mortaliter contra præcepta naturalia.* 186.

VII. *An ad nunquam peccandum venialiter, requiratur speciale privilegium, & cui fuerit concessum.* 190.

VIII. *An ad finaliter perseverandum requiratur speciale donum, à gratia & auxiliis eam concomitantibus distinctum, & in quo formaliter consistat.* 193.

Disputatio II. *De essentia gratiæ.* 198.

Quæstio I. *An gratia sit aliquid intrinsecum in anima.* ibid.

II. *An gratia sanctificans sit qualitas, & cujus speciei.* 201.

III. *An gratia sanctificans sit participatio physica & formalis divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè, ut infinita est.* 204.

IV. *An gratia sanctificans præstet formaliter esse*

filium

filium Dei adoptivum, eaque sola talem effectum præstare possit. 222.
V. *An gratia habitualis realiter distinguatur à charitate.* 234.
VI. *An gratia immediatè subjectetur in anima an verò in voluntate.* 246.
Disputatio III. *De divisione gratiæ.* 251.
Quæstio I. *An gratia creata interna convenienter dividatur in gratiam gratum facientem, & gratis datam, & an præter gratias gratis datas, ab Apostolo recensitas, aliæ assignari possint.* ibid.
II. *De divisione gratiæ in operantem & cooperantem.* 255.
Disputatio IV. *De causa gratiæ.* 258.
Quæstio I. *An solus Deus possit esse causa principalis gratiæ habitualis.* ibidem.
II. *An gratia creetur, aut concreetur, vel de potentia obedientiali animæ educatur.* 261.
III. *An ad gratiam sanctificantem requiratur aliqua dispositio, illaque sit physica & ex natura rei, vel dumtaxat moralis & ex divina institutione.* 270.
Disputatio V. *De certitudine gratiæ.* 276.
Quæstio I. *An sine particulari revelatione homo possit esse certus certitudine fidei, vel theologica, se esse in gratia.* ibid.
II. *An homo possit habere certitudinem saltem moralem suæ gratiæ & justificationis omninò infallibilem, seu quæ omnem formidinem & dubietatem excludat.* 280.
TRACTATUS III. *De justificatione impii, & merito justi.* 283.

Disputatio I. *De justificatione.* ibid.

Quæstio I. *An in justificatione impii verè remittantur & tollantur peccata, vel dumtaxat justitia Christi tegantur.* 284.

II. *An justificatio fiat per introductionem formæ inhærentis, vel per solam justitiam Christi nobis imputatam.* 288.

III. *An sola gratia habitualis, sit causa formalis justificationis.* 295.

IV. *An de potentia extraordinaria possit quis justificari per externum Dei favorem, vel per solos actus contritionis & charitatis, etiam si gratia sanctificans ei non infundatur.* 300.

V. *An de potentia Dei absoluta, gratia habitualis & peccatum mortale possint esse simul in eodem subjecto.* 318.

VI. *An & quæ fides requiratur ad justificationem adulti, & utrùm illa sola ad eam sufficiat.* 332.

VII. *An ad justificationem adulti requirantur actus formales & expressi spei, pœnitentiæ & dilectionis, vel sufficiant impliciti & virtuales.* 336.

VIII. *An actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò disponunt, ab ea effectivè procedant, vel ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato.* 339.

Disputatio II. *De merito justi.* 354.

Quæstio I. *An homo possit aliquid verè & propriè, seu de condigno, à Deo promereri.* ibid.

II. *Quæ conditiones ad meritum requirantur.* 357.

III. *An ad meritum de condigno apud Deum, requiratur ex parte ipsius Dei odinatio operis*

ris ad præmium, & an illa debeat esse extrinseca, vel sufficiat intrinseca, in voluntate conferendi gratiam, ut principium meriti inclusa. 362

IV. An retributio meritorum in Deo, sit actus propriæ & strictæ justitiæ, & quænam illa sit. 368

V. An verè & propriè mereri possimus de condigno vitam æternam. 374.

VI. An actus eliciti à virtutibus acquisitis vel infusis, sint meritorii de condigno vitæ sine imperio, sine relatione actuali vel saltem virtuali charitatis. 378.

VII. An homo possit sibi vel aliis, de condigno vel saltem de congruo mereri primam gratiam justificantem, vel augmentum ejus, aut primam gloriam, primæ gratiæ habituali correspondentem. 385.

VIII. An justus possit sibi vel alteri mereri de condigno, vel saltem de congruo, reparationem post lapsum. 390.

IX. An justus possit sibi mereri de condigno vel saltem de congruo, donum perseverantiæ. 393.

TRACTATUS IV. De Virtutibus Theologicis & Cardinalibus. 397.

Disputatio I. De objecto fidei. ibid.

Quæstio I. Quodnam sit objectum fidei. ibid.

II. Ad quid ultima fidei nostræ resolutio, tam quoad propositionem & revelationem credendorum, quàm quoad ascensum quem fideles eis præbent, referenda sit. 404.

III. An revelationes privatæ ad objectum fidei pertineant. 412.

IV. An objectum fidei sit necessariò verum,

rum, ita ut fidei falsum subesse non possit. 415.
V. *An obscuritas pertineat ad rationem formalem fidei divinæ*. 421.
VI. *An saltem evidentia in attestante cum fide compossibilis sit*. 424.
VII. *An objecta seu mysteria fidei christianæ sint evidenter credibilia*. 428.
Disputatio II. *De actu fidei interno*. 434.
Quæstio I. *An ad actum internum fidei requiratur pia motio voluntatis*. ibidem.
II. *An actus internus fidei sit necessarius ad salutem, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessitate medii*. 440.
III. *An ante adventum Christi necessaria fuerit ad salutem, necessitate medii, fides explicita incarnationis, seu Redemptoris futuri*. 443.
IV. *An post Christi adventum, & legis Euangelicæ promulgationem, fides explicita incarnationis, & Trinitatis, sit necessaria ad salutem, necessitate medii*. 446.
Disputatio III. *De actu exteriori fidei*. 450.
Quæstio I. *An exterior fidei confessio sit actus elicitus à fide, vel dumtaxat imperatus*. ibid.
II. *An detur præceptum confitendi fidem, & quandonam Fideles peccent contra illud*. 453.
Disputatio IV. *De habitu fidei, ejusque subjecto, causis & effectibus*. 458.
Quæstio I. *An habitus fidei etiam prout est informis & à charitate separatus, sit vera virtus & qualis*. 459.

II. *In quibus subjectis remaneat habitus fidei, & in quibus destruatur.* 464.
III. *Quæ sint causæ fidei, & præcipui ejus effectus.* 468.
Disputatio V. *De virtute spei.* 470.
Quæstio I. *An spes etiam ut est informis, sit vera virtus Theologica, à fide & charitate realiter distincta.* 471.
II. *Quodnam sit objectum formale quod, seu terminativum spei theologicæ.* pag. 473.
III. *Quænam sit ratio formalis sub qua seu objectum motivum spei theologicæ.* 479.
IV. *An in Beatis & comprehensoribus, habitus spei theologicæ remaneat.* pag. 485.
V. *An homo cui facta esset revelatio suæ damnationis, adhuc posset & teneretur sperare beatitudinem.* 487.
Disputatio VI. *De virtute charitatis.* 490.
Quæstio I. *An charitas verè & propriè sit amicitia hominis cum Deo.* 491.
II. *Quodnam sit objectum formale charitatis.* 493.
III. *An charitas sit virtus unius speciei atomæ.* 496.
IV. *An charitas habitualis augeri possit in via, & quomodo ad ejus augmentum actus nostri concurrant.* 499.
Disputatio VII. *De quatuor virtutibus cardinalibus & vitiis oppositis.* 503.
Quæstio I. *Quid sit prudentia, & quænam sint partes ejus.* ibid.
II. *Quid & quotuplex sit justitia.* 506.
III. *Quid & quotuplex sit religio.* 508.
IV. *Quid & quotuplex sit fortitudo.* 510.

V. *Quid & quotuplex sit temperantia.* 511.
VI. *Quot sint vitia virtutibus cardinalibus opposita.* 513.



TRA-



TRACTATUS I.

De Vitiis, & Peccatis.



UNC Tractatus de Virtutibus in communi, & Spiritus S. donis, examinandus esset; sed voluminum obstitit vitanda difformitas: unde in 3. tomo, ubi de virtutibus in particulari, juxta methodum Goneti, agendum est, explanabimus illum; idcircò examinanda sunt hic vitia & peccata.



DISPUTATIO I.

De natura vitii & peccati.

QUamvis peccatum & vitium propriè considerata differant, ut ostendemus infrà; in una tamen & eadem disputatione resolvenda sunt, quia conjunctim deviant à regula.

QUÆSTIO I.

An vitium proprie & directe contrarietur virtuti?

NOt. est 1. Vitium deviare à regula per modum habitus & actus primi: peccatum

tum verò per modum actus secundi & operationis. 2. Vitium hìc sumendum esse prout deviat à regula morum, seu prout dicitur peccatum; non verò prout est defectus naturæ vel artis. 3. Virtutes morales alias esse acquisitas & alias infusas. Acquisitæ sunt illæ quæ regulant hominem conformiter ad prudentiam naturalem. Infusæ verò sunt illæ quæ regulant ipsum ad prudentiam supernaturalem, ut communiter dicunt omnes Theologi: unde quæstio procedit de virtutibus tam acquisitis quàm infusis.

Dico igitur 1. Vitia contrariari virtutibus acquisitis: nam Ecclesiast. 33. habetur, *Contra malum, bonum est; & contra mortem, vita: sic & contra virum justum, peccator*: sed si ex Scriptura, bonum sit contra malum, oportet quòd malum seu vitium, sit contra bonum, nimirum virtutem; non contradictoriè aut privativè, quia virtus & vitium sunt duo habitus positivi; nec relativè, quia sunt habitus absoluti: ergo opponuntur contrariè, ideòque vitium contrariatur virtuti acquisitæ. Deinde, virtus & vitium sunt duo habitus quorum unus expellit alium ab eodem subjecto, ut manifestum est, & unus inclinat ad actum consonum rectæ rationi, & alter ad actum dissonum: ergo unus contrariatur alteri.

Dices, Ex Arist. 10. metaph. textu 14. uni, unum tantùm est contrarium; sed vitium est contrarium alteri, ut constat ex Arist. cap. de oppositis, ubi ait, *Malum contrariari malo & bono*, & ut constat experientia: videmus enim, quòd prodigalitatis vitium contrariatur vitio avaritiæ, & virtuti liberalitatis: ergo vitium non est propriè contrarium virtuti. Resp. Aristotelem esse intelligendum secundùm eamdem rationem; alioqui axioma esset falsum, cùm tam in Physicis quàm in moralibus, nulla sit qualitas quæ non sit incompossibilis cum duabus aliis: nam albedo nequit

quit esse simul cum nigredine, nec cum rubedine: liberalitas nequit esse simul cum prodigalitate & avaritia; unde Aristoteles debet intelligi de contrario secundùm eamdem rationem: ex quo inferendum est, vitium propriè contrariari virtuti.

Dico 2. Nullum vitium propriè & directè contrariari virtutibus infusis & supernaturalibus. Ratio est, quia virtus infusa, cùm sit supernaturalis, est à solo Deo creata, & consequenter nequit corrumpi efficienter, seu à subjecto expelli nisi à solo Deo à quo infunditur & conservatur: ergo nullum est vitium, quod sit propriè contrarium virtuti infusæ & supernaturali. Prob. conseq. Quod est contrarium alteri, habet ex natura sua virtutem expellendi illud à subjecto, & corrumpendi, sicut v. g. albedo destruit nigredinem; sed vitium, quod est naturale, non habet ex natura sua virtutem expellendi virtutem supernaturalem quæ est altioris ordinis: ergo &c.

Dices: Virtutes infusæ opponuntur directè vitiis: ergo & vitia virtutibus infusis. Probatur antecedens: Virtutes infusæ destruunt vitia, ut patet de fide quæ expellit errorem ab intellectu, qui dum credit fide divina, non potest errare in rebus revelatis; & de charitate quæ contrariatur odio Dei; ergo vitia & virtutes infusæ contrariantur. *Respondeo* negando antecedens: quia virtutes infusæ non expellunt vitia ex natura rei, ut requiritur ad veram contrarietatem; sed ex divina ordinatione, ideoque vitium non contrariatur directè virtuti infusæ. Ad probationem, dico, quòd fides & error, odium Dei & charitas opponuntur directè secundùm quid dumtaxat, scilicet ex parte objecti, nempè Dei qui nequit simul esse objectum odii & charitatis respectu ejusdem: nec articulus fidei potest esse objectum fidei, & erroris simul,

mul, non autem ex parte ſubjecti; quia, ut jam dictum eſt, ſubjectum virtutis infuſæ eſt potentia obedientialis, aut naturalis elevata per auxilium gratiæ, & ſubjectum habitus vitioſi eſt potentia naturalis: ergo virtus ſupernaturalis aut infuſa, & vitium non ſunt duo habitus directè & propriè omni ex parte contrarii; cùm ex parte ſubjecti non opponantur.

QUÆSTIO II.

An omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquiſitis, quàm quæ infuſis opponuntur, ſint contra naturam hominis?

DIco 1. Vitia oppoſita virtutibus acquiſitis eſſe contra naturam hominis. Tum quia conſtat ex D. Anſelm. lib. de liber. arbit. cap. 8. dicente, *Juſta eſt hominis voluntas qua vult id quod Deus vult eam velle; injuſta veròècontrario, qua vult id quod Deus non vult eam velle*: Quibus verbis ſuadet D. Anſelm. virtutem eſſe conformem naturæ hominis, & vitium difforme, quia ut ait Auguſt. lib. 3. de lib. arb. *Omne vitium eo ipſo, quòd vitium eſt, ſeu difforme rectæ rationi & regulæ morum, contra naturam eſt.* Tum quia homo ex natura ſua eſt volitivus boni & honeſti, & per habitum vitioſum deviatur à bono, & inclinatur ad malum: ergo ſicut naturæ hominis eſt tendere ad bonum & ad virtutem; ita ſimiliter contra ejus naturam eſt, tendere ad malum. Tum denique, quia vitia contrariantur inclinationi naturali hominis & dictamini rectæ rationis, quibus homo inclinatur ad virtutem: ergo vitia ſunt contra naturam hominis.

Dices:

Dices : Quod eſt contra naturam hominis, non poteſt fieri ab ipſo liberè & voluntariè : ſed vitia, & peccata ſunt actus quos homo liberè & voluntariè elicit : ergo. Reſp. diſtinguendo majorem : Quod eſt contra naturam ſeu inclinationem innatam hominis tantùm, non poteſt fieri ab ipſo liberè & voluntariè, nego : Quod eſt contra naturam ſeu inclinationem elicitam, non poteſt fieri ab ipſo liberè & voluntariè, concedo. Et conceſſa minori, nego conſequentiam : Quia vitia & peccata non ſunt contra inclinationem elicitam hominis ; ſed tantùm contra appetitum innatum, & ad hoc ut aliquis actus hominis ſit involuntarius, requiritur, quòd ſit ab extrinſeco & contra appetitum elicitum.

Dico 2. Quòd etiam vitia & peccata virtutibus infuſis oppoſita, ſunt contra naturam hominis. Hæc concluſio probata manet ex dictis ſuprà : nam vitium, quod virtuti infuſæ contrariatur, non minùs eſt vitium quàm illud quod contrariatur virtuti acquiſitæ : ergo eſt etiam contra naturam hominis. Deinde, contrariantur convenienti naturæ humanæ, aliàs virtutes infuſæ non convenirent homini, quod eſt falſum : ergo ſunt contra naturam hominis. Nec valet dicere, virtutes infuſas non eſſe homini naturales : Quia ut vitia ſint contra naturam hominis, ſufficit, quòd ſint contra ea quæ conveniunt & perficiunt naturam humanam.

Dices : Numerantur expreſsè in ſacra Scriptura, peccata contra naturam : ergo omne peccatum non eſt contra naturam. Reſp. Peccata illa quę dicuntur expreſsè contra naturam, nedum eſſe contra rationem naturalem, ſed etiam contra ordinem quem author naturæ præſcripſit. Unde neganda eſt conſequentia : Quia licèt omne peccatum non ſit contra ordinem ab authore naturæ præſcriptum, ſicut peccatum Sodo-

do-

domiæ, est tamen contra rationem naturalem, quod sufficit, ut sint contra naturam.

Quæres, An peccatum in ratione malitiæ moralis excedat simpliciter habitum vitiosum? Resp. affirmativè: Quia peccatum proximiùs adversatur regulis morum, cùm sit actus, quàm habitus vitiosus, cùm habitus sit propter actum: ergo sicut in bonis, actus est perfectior habitu; ita similiter in malis, actus est pejor habitu: sed peccatum est actus, & habitus vitiosus est propter actum: ergo peccatum, in malitia est pejus, seu excedit habitum vitiosum.

Dices: Peccatum solitò nascitur ex habitu vitioso, ut patet: ergo ille habitus vitiosus debet habere tantam malitiam quantam habet peccatum, cùm nihil sit in effectu, quod non sit in causa à qua procedit; quemadmodum enim nullus effectus est perfectior sua causa, ita pariter nulla causa potest esse imperfectior suo effectu. *Nego* consequentiam, nec valet hæc ratio, quia malitia moralis consistit in difformitate ad regulas morum; undè cùm possibile sit effectum seu actum esse magis difformem quàm habitum, propter rationem voluntarii, actus potest esse imperfectior seu pejor habitu vitioso à quo procedit: hinc est, quòd licèt effectus nequeat esse sua causa perfectior, potest tamen esse imperfectior illa in moralitate; potest etiam augeri actus in malitia, quin augeatur habitus vitiosus.

QUÆ-

QUÆSTIO III.

An sit de essentia cujuslibet peccati esse contra legem æternam?

DIco essentiale esse cuilibet peccato, quòd sit contra legem Dei æternam: unde si per impossibile lex æterna deficeret, vel id quod modò est peccatum, non esset ab ea prohibitum, eo ipso non haberet formaliter rationem peccati, nec mali moralis, sed initiativè tantùm & fundamentaliter. Ita colligitur ex Scoto in 4. dist. 14. q. 2.

Prob. Illud est essentiale cuilibet peccato, quod includitur in definitione essentiali peccati; sed *esse contra legem Dei æternam*, est in definitione essentiali peccati: ergo &c. Prob. minor: Peccatum definitur *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, & licèt aliquando sit contra legem naturalem, vel humanam, hoc non obstat, quominùs sit contra legem Dei æternam, quia omnes leges, sivè divinæ sive humanæ sint, à lege æterna derivantur: *Omnis* etenim *potestas est à Deo*, inquit Apost. & ipsamet lex æterna de se ait, *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt*; sed in hac peccati definitione includitur, *Ly esse contra legem Dei æternam*, cùm omnis lex sit à Deo, & qui resistit legi superioris, resistat Deo & peccet: ergo *esse contra legem Dei æternam* includitur in essentiali definitione peccati.

Confirm. Id per quod unum distinguitur ab alio specificè & primariò, est essentiale; sed peccatum distinguitur specificè ab actu, qui non est peccatum, per Ly esse contra legem Dei æternam: ergo est essentiale cuilibet peccato. Prob. min. 1. Apost. ad Rom. 3. ait,

So-

Cognitio ſeu diſtinctio *peccati per legem*, 4. ait, *Vbi non eſt lex, neque prævaricatio*, id eſt peccatum; & c. 7. ait, *Peccatum non cognovi niſi per legem*: ergo peccatum diſtinguitur ſpecificè ſeu in ratione peccati, ab actu qui non eſt peccatum, per eſſe contra legem Dei æternam.

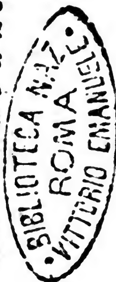
Obj. 1. Sublata omni lege, voluntas humana poſſet Deum odio habere; ſed tale odium eſſet formaliter idem quod modò eſt: ergo eſſet peccatum abſque lege. Reſp. conceſſa majori, negando minorem: Quoniam ſecluſa lege non haberet negationem conformitatis ad legem, ſeu non eſſet difforme: ergo non eſſet idem odium quod modò eſt, nec eſſet malum in genere moris, ſed tantùm in genere naturæ, nec eſſet formaliter peccatum, ſed tantùm fundamentaliter.

Dices: Odium Dei eſt prohibitum, quia eſt malum & peccatum: ergo non eſt peccatum quia eſt prohibitum, ſeu quia eſt contra legem. Reſp. Odium Dei eſſe prohibitum, quia eſt malum in genere naturæ, & peccatum fundamentaliter & materialiter; & malum in genere moris & peccatum formaliter, quia eſt prohibitum: v.g. paries A. eſt ſimilis parieti B. quia eſt albus, fundamentaliter tantùm, non verò formaliter, quia eſt formaliter ſimilis per relationem ſimilitudinis qua refertur ad parietem B. Ita ſimiliter nullus actus eſt formaliter malus & peccatum, quin priùs ſit fundamentaliter & in genere naturæ malus; ſed eſt formaliter talis, per relationem difformitatis ad legem Dei. Et quemadmodum ſublato termino cui paries B. eſt ſimilis, tollitur ſimilitudo; ita ſublata lege, tollitur formale peccati.

Quæres, an ſit eſſentiale peccato, quòd ſit injuria ſeu offenſa Dei? Reſp. affirmativè: Ratio eſt, quia peccatum eſt eſſentialiter dictum, vel factum, vel concupitum contra voluntatem Dei, cùm lex nihil aliud ſit quàm divina

vina voluntas; sed dicere, vel facere aliquid contra voluntatem alicujus, est illum re aut verbis offendere: ergo peccatum ex propria sua ratione habet, quòd sit injuria seu offensa Dei, non quòd effectivè ei noceat, sicut infirmitas nocet homini, ut ait Job. 35. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum?* nihil: sed quia nocet in affectu peccantis.

Insuper: subditus qui suo principi aut superiori præcipienti non obedit, facit ei injuriam, ipsiusque leges atque mandata spernit, quia debitam obedientiam non præstat: ita homo dum peccat, debet offendere Deum, quia mandatis ejus obedientiam non præstat; quapropter apud Theologos, teneri non peccare, idem est ac teneri non offendere Deum, & qui peccat, Deum offendit, cùm ipsum Deum derelinquat, & ultimum finem suum in creatura constituat, & avertat se à Deo qui est ejus ultimus finis, cujus imperio debet se subjicere, ut pro certo habemus in variis sacræ Scripturæ locis, atque naturali lumine: ergo peccatum est essentialiter injuria seu offensa Dei.





DISPUTATIO II.

De distinctione peccatorum.

Licèt peccatũ nihil sit, juxta illud Aug. tract. 1. in Joan. ubi ait, *Peccatum nihil est, & nihil fiunt homines cùm peccant*; varias tamen in se patitur divisiones, juxta vel objecti, vel principii, vel circunstantiarum diversitatem. 1. dividitur in peccatum originale & personale, 2. personale, in actuale & habituale. 3. in mortale & veniale. 4. in commissionis & omissionis. 5. in carnale & spirituale, de quibus omnibus infrà dicemus.

QUÆ-

QUÆSTIO UNICA.

An distinctio specifica peccatorum, ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat?

DIco 1. Distinctionem specificam peccatorum sumi ex objecto in quod tendunt, seu ex motivo propter quod fiunt, non verò ex præceptis quibus opponuntur. Prob. 1. pars: Actus humanus est formaliter malus moraliter per relationem ad objectum formale, ut dissonum regulis morum, ut jam dictum est; unde dum duo actus numero distincti, sunt difformes eidem objecto, sunt duo actus mali numero tantùm distincti; & si quilibet sit difformis proprio objecto. sunt duo peccata specie distincta, quia malitia unius seu difformitas, est specie distincta à malitia alterius; quoniam objecta ex quibus desumitur malitia moralis, sunt specie distincta, & sunt diversa motiva: v. g si duo Religiosi, unus Minimus, & alter Franciscanus manducarent carnes feria quinta Cinerum; Minimus duplex peccatum committeret, & Franciscanus unum tantùm, quia Minimus præter peccatum intemperantię, quod committeret sicut Franciscanus, committeret peccatum sacrilegii, ut advertit Gonet. quod Franciscanus non committeret, quia præter motivùm abstinentiæ obligans Franciscanum & Minimum, datur motivum Religionis, quod obligat Minimum, & non obligat Franciscanum, qui non emisit votum utendi perpetuò cibo quadragesimali: ergo distinctio specifica peccatorum sumitur ex objecto in quod tendunt. Prob. 2. pars: Homicidium est contra legem naturalem, divinam, & humanam,

nam, tamen qui occidit hominem, non committit tria peccata, quamvis homicidium tribus præceptis prohibeatur; quia licèt leges sint diversæ, motivum tamen legum, est unum & idem: ergo specifica distinctio peccatorum, non desumitur ex diversitate præceptorum, sed motivorum. Tandem, pluralitas præceptorum, se habet respectu peccati, sicut causa efficiens respectu effectus; sed plures causæ efficientes unum effectum efficiunt, dum propter eumdem finem agunt: ergo dum plura præcepta præcipiunt eamdem actionem; vel eam prohibent ex eodem motivo, idem peccatum faciunt; & dum sunt ex diversis motivis, peccatum multiplicatur; v.g. Franciscanus qui die veneris, in quo occurit vigilia quædam, frangit jejunium, peccat dupliciter, nempè contra Religionem quæ obligat ex motivo voti, & contra temperantiam quæ est motivum quò Ecclesia præcipit jejunium, quamvis Rodriguez contrarium sentiat: ergo peccatum multiplicatur specificè ex multiplicatione objecti ad quod tendit, seu ex motivo propter quod statuitur præceptum, non autem ex multiplicatione præceptorum. Hinc inferendum est actionem oppositam duobus præceptis ex diversis motivis institutis, includere duo peccata specie distincta, ut v.g. percussio clerici est unica actio, tamen induit duplicem speciem malitiæ, quia percussio illa prohibetur jure naturali ex motivo justitiæ, & jure positivo Ecclesiastico ex motivo Religionis.

Dices: Peccatum est essentialiter contra legem Dei: ergo ubi sunt leges differentes, ibi sunt diversa peccata; ideòque distinctio specifica peccatorum provenit ex diversitate specifica præceptorum. Resp. negando consequentiam: nam plures leges circa eumdem actum ex eodem motivo, non sunt plures leges in ratione præcipientis, aut prohibentis, sicut plures causæ

effi-

efficientes circa eumdem effectum, non sunt plures in ratione influentis, sed sunt una lex totalis, sicut plures causæ sunt una causa totalis: ergo sicut effectus productus à terra & sole, non induit diversam speciem; sic nec actus contra diversas leges ex eodem motivo præcipientes, induit diversam speciem malitiæ. Quia licèt leges, divina, naturalis, & humana differant specie ex parte principii & legislatoris, tamen formaliter & respectu rei prohibitæ, & ex motivo prohibendi, sunt ejusdem speciei, sicut v.g. equus & bos in ratione trahentium navim sunt ejusdem speciei.

Instabis: ergo præceptum dat esse actui malo in ratione mali & peccati, sicut causa dat esse effectui, & consequenter diversorum præceptorum transgressio, facit divesitatem peccatorum, si quodlibet præceptum det esse actui malo, sicut causa dat esse effectui. *Distinguo* instantiam: præceptum dat esse actui causaliter & efficienter, concedo; dat esse specificum aut individuale, nego, ut patet in exemplo de causis efficientibus, quæ non tribuunt effectui tale esse, seu specificum & individuale: ergo non debent esse tot numero peccata, quot sunt præcepta quibus opponuntur.



DISPUTATIO III.

De peccato commissionis & omissionis.

VIsis natura & distinctione peccatorum, modò examinandum est in hac disputatione, in quo consistat natura peccati, ideò sit

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis.

DIco, peccatum commissionis per solam privationem in ratione mali moralis formaliter non constitui, sed per quid reale & positivum. Hæc conclusio est nostri Poncii in cursu Theologico, Boivini in Theologia quadripartita, tom 2. disp. de actibus humanis; & aliorum in manuscriptis. Prob. 1. Peccatum ex Aug. est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: ergo peccatum commissionis non consistit in privativo, sed in positivo. Prob. consequentia. 1. Dicere, facere, & concupiscere sunt quid positivum: ergo peccare est etiam quid positivum. 2. Lex quæ prohibet peccatum, non prohibet quid privativum, sed positivum: ergo peccatum non potest consistere in privativo. Prob. antecedens: Lex quæ prohibet furtum, non prohibet privationem furti; aliàs furari, esset adimplere legem *non furando*, quod est falsum: ergo non prohibet quid privativum prohibendo peccatum, sed quid positivum, nempè productionem, aut volitionem furti, aut odii &c. 3. Peccare peccato commissionis, v. g. *occidere*, est producere aliquid oppositum huic legi *non occides* quæ est positiva; sed non producit quid privativum, nec carentiam aliquam, imò non occidendo, seu adimplendo præceptum, manet in pravatione & carentia peccati: ergo peccatum est formaliter quid reale & positivum.

Instat Frassen, hos omnes actus esse quid positivum, dum considerantur materialiter & entitativè, & sub ratione actus humani voluntarii

& liberi, non autem quatenùs conſiderantur ſub ratione formali peccati; ſic enim nihil aliud formaliter important (inquit) quàm ipſam diſconvenientiam cum lege divina, cujus dicuntur transgreſſiones; hæc autem diſconveniētia nihil aliud eſt, quàm privatio rectitudinis & conformitatis, quam actus ille debebat habere ad legem.

Contra 1. Diſconvenientia cum lege divina in qua peccatum formaliter conſiſtit, non eſt formaliter quid privativum, ſeu privatio rectitudinis: nam furtum v.g. aut odium Dei, eſt actus diſconveniens cum lege divina, & quia eſt diſconveniens, privat rectitudine, ſicut error qui eſt actus peccaminoſus, ſeu peccatum intellectus, privat ſcientia & cognitione, quia eſt diſconveniens cum veritate; idcircò quemadmodum error importat diſconvenientiam cum veritate, quin ſit formaliter privatio rectitudinis ad veritatem, ita ſimiliter diſconvenientia iſtius actus, v.g. furti, non eſt formaliter privatio rectitudinis, quam actus ille debet habere ad legem *de non furando*, ſed potiùs radix hujuſmodi privationis.

Cont. 2. Actus moraliter bonus, v.g. dilectio inimicorum, fundat convenientiam ad legem (quæ eſt quid poſitivum) nonnè illa convenientia importat privationem diſconvenientiæ quam connotat? Ita ſimiliter diſconvenientia actus ad legem non importat formaliter privationem rectitudinis, ſeu convenientiæ ad legem, ſed tantùm de connotato; ideòque diſconvenientia formaliter eſt quid poſitivum, tam in Phyſicis, quàm in Moralibus. Nam paternitas v.g. & filiatio diſconveniunt per veram, formalem & poſitivam relationem diſſimilitudinis ſuperadditam, ut fatentur omnes Scotiſtæ aſſerentes unam relationem alteram fundare. Patet etiam in Moralibus, nam conſentire & diſſentire in doctrina ſubtili, ſunt actus poſitivi voluntatis;

tatis; at consentire huic legi *Non occides* est bonum, & dissentire est peccatum; dissentire est disconvenire, sicut consentire est convenire: ergo disconvenientia seu dissensus ad legem, est quid positivum, ex quo sequitur privatio rectitudinis, sicut consensus, ex quo sequitur privatio dissensus.

Contra 3. Furtum sub ratione formali peccati est aversio à Deo, & conversio ad creaturas; at aversio & conversio, sunt formaliter quid positivum, ut fatentur omnes: ergo peccare seu dicere, facere, & concupiscere contra legem Dei, sunt quid positivum, nedum dum considerantur materialiter & entitativè, sed etiam quatenus considerantur sub ratione formali peccati. Prætereà, totalis conversio ad creaturam est formaliter disconvenientia cum lege divina & affectu Dei, juxta illud Joel, *Convertimini ad me*: sed non est formaliter privatio, aliàs quilibet actus positivus, esset formaliter privatio: ergo licèt peccatum formaliter consistat in disconvenientia cum lege, tamen non consistit in privativo, sed in positivo.

Prob. 2. conclusio, & simul confirmatur responsio ad instantiam: Si furari v. g. sub ratione formali peccati, esset quid privativum, non furari, sub ratione formali boni, non esset quid positivum: ergo peccatum sub ratione peccati, non consistit in privativo, sed in positivo. Prob. sequela: Furari, ut est peccatum formaliter, & non furari, prout est bonum formaliter, opponuntur contrariè, sicut malitia & bonitas, ut docet Scotus quolib. 18. & Arist. in postpræ. cap. de oppositis, ubi ait, malum & bonum esse contraria: sed privativum & positivum non opponuntur contrariè, sicut furari & non furari: ergo oportet in doctrina Scoti, quòd furari sub ratione formali mali & peccati, consistat in positivo, sicut non furari in ratione boni, consistit in positivo: at formale & expres-

ſum eſt in doctrina Scoti, *non furari* ſub ratione boni, conſiſtere in poſitivo: ergo & *furari* ſub ratione formali mali & peccati. Prob. 2. ſequela: Si *furari* ut eſt malum & peccatum, formaliter conſiſteret in privativo, & *non furari* quatenus eſt bonum, formaliter conſiſteret in poſitivo, ſequeretur, quòd inter bonum & malum, nullum poſſet dari medium, nec actus indifferens: nam omne ſubjectum capax formæ, aut habet ipſam formam, vel eſt in privatione, ideòque omnis actus liberè procedens à voluntate, eſſet bonus formaliter & moraliter, vel malus; quandoquidem omnis actus liber ſit capax bonitatis: ſed hoc eſt falſum in doctrina ſubtili: ergo ſi peccatum conſtituitur formaliter per privationem rectitudinis & conformitatis cum lege, bonum per poſitivam conformitatem cum lege conſtitui non poteſt; aliàs bonum & malum eſſent privativè oppoſita, ex quo ſequeretur, quòd nullus eſſet actus in medio in actibus liberis, ſicut nullus eſt actus in hominibus inter viſionem & cæcitatem: ergo dicendum eſt, quòd bonum conſiſtit in privativo ſicut peccatum (quod eſt falſum) vel quòd peccatum aut malum conſiſtit in poſitivo ſicut bonum.

Prob. 3. & ſimul confirm. ratio præcedens: Bonum morale & malum, ſunt membra quæ dividunt actum humanum moralem, ſub quo ſunt tamquam ſub proprio genere, cùm bonum ſit actus moralis, ſicut malum; quemadmodum rationale & irrationale ſunt ſub eodem genere: ergo natura actus humani, ut ſic, eſt in actu malo, ſicut in actu bono; ſed morale, ut ſic, conſtituitur per quid poſitivum, nempè per relationem tranſcendentalem actus liberi ad regulam ſuam, ut dixi ſuprà: ergo actus malus conſtituitur in ratione actus mali & peccati per relationem ad regulam, quæ eſt quid poſitivum, & diſtinguitur ab actu bono, quia bonum

con-

constituitur per relationem conformitatis ad legem, & malum per relationem difformitatis, sicut homo per animal rationale, & brutum per animal irrationale. Nam actus malus moraliter, non est peccatum, nisi quia relatio ad regulam qua constituitur in esse morali, est difformis; ideòque peccatum in esse mali moralis, constituitur relatione difformitatis & disconvenientiæ, & bonum relatione conformitatis: sed relatione difformitatis est quid positivum: ergo, &c.

Confirm. Quod essentialiter constituitur per differentiam privativam, & quod essentialiter constituitur per differentiam positivam, distinguuntur genericè, ut homo & planta; cùm privativum & positivum sint duo genera: ergo oportet, quòd peccatum, quod est actus moralis, non constituatur in ratione actus mali (in quo sensu specificè duntaxat debet distingui ab actu bono) per privativum, quod genericè distinguitur à positivo, quod constituit bonum in ratione boni moralis; sed per aliquid positivum specie distinctum à positivo, quod constituit bonum, nempè per relationem positivam & realem difformitatis ad legem, ex qua sequitur privatio rectitudinis; & bonum per relationem conformitatis ex qua sequitur privatio difformitatis.

Dico 2. Peccatum constitui per tendentiam (quæ est relatio realis & positiva) actus liberi ad objectum, ut regulis morum difforme. Nec valet dicere hanc sententiam esse contra Scotum in 2. dist. 37. quia ibi Doctor loquitur arguitivè, non verò resolutivè, ut interpretatur noster Poncius; vel connotativè, non autem formaliter. Prob. Peccatum debet essentialiter constitui per id quod primò reperitur in actu malo, per quod primò distinguitur ab actu bono in ratione boni; sicut Petrus constituitur per id quod primò reperitur in ipso, per quod pri-

mò distinguitur ab asino: sed tendentia actus liberi ad objectum, ut regulis morum difforme, sic se habet: ergo constituit peccatum. Prob. minor: Actus liber primò tendit ad aliquod objectum propositum; at dato, quòd sit difforme, illa tendentia est mala; & quia mala, actus est in privatione rectitudinis & conformitatis: ergo illa tendentia est id quod primò reperitur in actu libero, per quod primò actus liber distinguitur ab actu bono.

Confirm. Actus bonus in ratione boni moralis constituitur per tendentiam actus liberi ad objectum, ut regulis morum conforme: ergo actus malus debet constitui in ratione actus mali moraliter, per tendentiam ad objectum difforme. Prob. conseq. Oportet, quòd bonum & malum conveniant in hoc quod est tendere in objectum, sicut Petrus & asinus conveniunt in hoc quod est vivere & sentire; & distinguatur in hoc quod est tendere in objectum conforme, & difforme regulis morum, sicut Petrus & asinus in hoc quod est vivere & sentire rationabiliter & irrationabiliter; ideòque tendentia actus liberi, quatenus est ad objectum, ut regulis morum difforme, est essentia peccati.

Obj. 1. SS. Patres ut August. 11. de civitate, D. Greg. lib. 26. moralium cap. 24. D. Bernardus sermone 6. Adventus, & alii explicant essentiam & formalitatem peccati & mali moralis per privationem: ergo peccatum non consistit in positivo.

Resp. SS. Patres non loqui formaliter, sed causaliter: explicabant enim causam per effectum, & subjectum per connotationem; unde non definiunt essentialiter peccatum, dum dicunt, quòd est privatio, sed illud describunt; nec dicunt id quod est in se, sed id quod facit in nobis, quia non disputabant sicut Scholastici, nec volebant homines cognoscere peccati naturam, sed effectus vitare; ideòque non expli-

pli-

plicabant naturam, sed effectus, quorum primus & pejor est privatio rectitudinis cum lege divina.

Obj. 2. Si peccatum commissionis consisteret in aliquo positivo, sequeretur, quòd Deus esset causa peccati: sed hoc est falsum: ergo peccatum non consistit, in positivo. Prob. sequela: Deus est causa omnis rei positivæ: ergo est causa peccati, dato, quòd sit quid positivum.

Resp. negando sequelam, ad cujus prob. distinguo antecedens: Deus est causa omnis rei positivæ quæ per se producitur, & est naturalis, concedo; quæ est moralis, & habet esse per aliud tantùm, nego, quia formale peccati, quod est tendentia actus liberi ad objectum ut difforme regulis morum, non est per se productum, sed producitur ad productionem actus liberi, qui est res naturalis, ad quam Deus concurrit, quemadmodum relationes quæ sunt entia positiva, quæ necessariò resultant ex sola positione extremorum. Et si dicas Deum esse causam peccati, quia est causa illius actus naturalis, ex quo resultat peccatum, seu tendentia ad objectum; dico, quòd potiùs est causa peccati, dato quòd consistat in privativo; quia privatio sequitur etiam ex positione alicujus rei positivæ, quia privatio rectitudinis non potest fundari in negativo, nec in privativo, sed in positivo: ergo etiam esset causa peccati in sententia adversariorum.

Obj. 3. Nulla res est mala sive in se, sive in ordine ad aliud, nisi per privationem aut defectum bonitatis; sed peccatum commissionis est maximum malum in genere moris: ergo malitia mali consistit in privativo. Minor est certa. Prob. major: Malum tam in genere artis, quàm in genere naturæ, consistit in difformitate ad regulas artis & naturæ: ergo in privativo.

Resp. negando majorem: Quia mala, sive physica, sive artificialia, consistunt in positivo,

ex quo sequitur privatio boni: nam dolor qui est malus in animalibus, non consistit in sola privatione boni, sed est quid positivum & reale in animalibus. Esset malum in arte, si aliqua effigies haberet tria brachia, tamen tertium brachium non esset privatio, nec negatio, sed quid positivum; & si haberet unum oculum tantùm, malum non esset privatio oculi, sed illud ex quo proveniret privatio oculi, quod esset quid positivum: ergo malum morale debet etiam consistere in aliquo positivo ex quo privativum sequitur. Nec valet dicere, quòd malum formaliter sumptum esset bonum, cùm quodlibet positivum sit bonum; quia illa tendentia seu relatio difformitatis, qua peccatum constituitur, est bona bonitate transcendentali, qua omne ens est bonum, & mala malitia morali, de qua nos loquimur.

Obj. 4. Posita voluntaria ac libera privatione conformitatis ad legem & regulas morum in voluntate, præciso quocumque alio positivo, peccatum intelligitur: ergo peccatum constituitur per quid privativum. Prob. antecedens: Posita tota substantia actus liberi cum tendentia in objectum, quod proponitur ut prohibitum, adhuc actus non intelligitur formaliter malus, nisi intellecta tali privatione: ergo seclusa privatione non datur peccatum.

Resp. negando antecedens in sensu primario & formali. Ad prob. nego antecedens: nam actus liber cum tendentia ad objectum ut regulis morum difforme, antecedenter ad privationem rectitudinis, est formaliter & primariò peccatum, quia privatio sequitur ex essentia peccati; nam qui conciperet actum liberum cum tendentia reali ad objectum ut regulis morum dissonum & difforme, non conciperet actum bonum formaliter, nec fundamentaliter: ergo actum malum formaliter, ex quo sequeretur privatio conformitatis.

Obii-

Obiicies 5. Peccatum commissionis non est effectus, sed defectus, cùm egrediatur à voluntate deficiente, juxta illud D. Augustini 12. de civit. cap. 7. ubi ait, *Nemo quærat causam efficientem humanæ pravitatis: non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa affectio est, sed defectio*: sed defectus non consistit in positivo, sed in privativo, cùm sit mera effectus privatio, sive in physicis, sive in moralibus: natura enim deficit, dum desinit producere, quod producendum est, & humana voluntas est deficiens, dum despicit directionem rationis, nec adhibet regulam legis: ergo peccatum commissionis non consistit in positivo, sed in mera privatione rectitudinis.

Respondeo, peccatum esse defectum antecedenter & causaliter, quia privat actum rectitudine aut conformitate ad regulas morum, non autem formaliter; & sic intelligendus est Divus Augustinus, cùm idem sanctus doctor alibi dicat peccatum esse dictum, vel factum contra legem Dei, & dicere, facere, & concupiscere sint formaliter effectus humanæ voluntatis, quæ peccat peccato commissionis, liberè eliciendo actum à lege prohibitum, ex quo resultat tendentia realis ad legem prohibentem hujusmodi actum; quæ quidem tendentia est formale constitutivum peccati, & connotat privationem rectitudinis debitæ. Undè in sacra Scriptura, sanctis Patribus & Conciliis, præsertim in Tridentino sess. 6. can. 6. peccata vocantur opera mala & demeritoria, ac proinde sunt formaliter quid positivum fundans privationem aut defectum rectitudinis aut conformitatis. Ratio est, quia moralitas in communi, quæ in bonitatem & malitiam dividitur, ut in proprio loco dictum manet, sita est in relatione reali actus liberi ad regulam suam, seu in positivo consistit: ergo malitia peccati commissionis, quæ est membrum

moralitatis, consistit in positivo, seu tendentia ad objectum, ut regulis morum difforme.

QUÆSTIO II.

An possit dari omissio culpabilis in individuo, absque omni actu Physico voluntatis, qui sit causa vel occasio illius?

SEnsus difficultatis est, an, ut homo peccet omittendo præceptum, requiratur aliquis actus voluntatis, quo velit positivè actum præceptum omittere? vel an sufficiat, quòd purè omittat, quin positivè velit ommittere, modò prævideat se debere illum actum exercere, quia semper requiritur cognitio actualis de actu præcepto?

Dico, posse dari omissionem culpabilem sine actu præcedente, aut concomitante, qui sit causa vel occasio omittendi. Ita omnes Scotistæ cum Doctore. Prob. Qui non audiret Missam die Dominica cum advertentia & cognitione obligationis & præcepti de Missa audienda, peccaret, etiamsi nullum haberet actum positivum in voluntate, id est, quamvis non haberet volitionem non audiendi Missam: ergo potest dari pura omissio culpabilis absque ullo actu voluntatis. Consequentia est certa, quia hæc omissio Missæ esset pura. Prob. antecedens 1. Peccatum omissionis consistit essentialiter & intrinsecè in carentia actus præcepti, seu in privatione illius, ut fatetur Gonet. hic dicens, actum positivum voluntatis non esse de essentia & ratione specifica omissionis culpabilis; sed omis-

omissio Missæ die Dominica absque voluntate non audiendi aut faciendi aliquid incompossibile cum auditione Missæ, est carentia actus præcepti, seu auditionis Missæ: ergo est peccaminosa & culpabilis absque actu positivo, cùm res valeat esse, licèt careat omni eo quod non est de essentia ejus. Prob. 2. idem antecedens: Omissio Missæ die Dominica absque actu positivo voluntatis, esset privatio rectitudinis; nam homo tenetur audire Missam, & ideò non audiendo Missam, est in privatione rectitudinis; aliàs esset in negatione, quod est falsum, quia est subjectum aptum moraliter, seu obligatum ad audiendam Missam: ergo esset peccaminosa & culpabilis, cùm haberet id, per quod peccatum omissionis essentialiter constituitur. Prob. 3. Illa omissio discordaret à regula sua, & repugnaret rationi, & voluntati divinæ formaliter & positivè, cùm esset contra præceptum de Missa audienda die Dominica: ergo esset peccaminosa & culpabilis. Prob. 4. Qui non facit quod tenetur, supposita cognitione aut advertentia humana, peccat peccato omissionis, ut colligitur ex illo Jacobi 4. *Scienti bonum & non facienti, peccatum est illi*; sed qui omitteret audire Missam die Dominica cum cognitione præcepti, posset audire Missam: ergo peccaret, si non audiret, etiam si nullam voluntatem non audiendi haberet. Veritatem conclusionis clariùs docebit solutio argumentorum.

Obj. 1. Gonetus quædam verba D. Thomæ quibus probat conclusionem esse de mente Doctoris Angelici; sed ea omitto, quia ad me minimè pertinet disputare, an sit opinio D. Thomæ; & adduco primam rationem quæ est hæc: Ut omissio aliqua sit culpabilis, debet esse voluntaria; at secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, non potest esse voluntaria: ergo &c. Minor prob. Omne voluntarium debet ex inclinatione voluntatis

procedere; unde ea quæ fiunt ex violentia, & metu, voluntaria non sunt, quia non procedunt ex inclinatione voluntatis, sed ex aliquo principio extrinseco; at omissio secundùm se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed tantùm ratione alterius, quod per actum eam concomitantem, vel antecedentem appetitur: ergo &c. Minor prob. Nihil potest ex inclinatione voluntatis procedere sine motione & influxu sui objecti specificativi, cùm nulla potentia extra limites sui objecti specificativi egredi valeat; atqui omissio, cùm non apprehendatur ut bona & appetibilis ratione sui, non potest secundùm se movere & allicere appetitum, sed solùm ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: ergo ex se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed solùm ratione actus eam concomitantis vel antecedentis, quo aliquid bonum appetitur.

Resp. distinguendo minorem: Secluso quocumque actu voluntatis, non potest esse voluntaria loquendo de voluntario elicitivè, quod idem est ac volitum, concedo minorem; loquendo de voluntario formaliter, prout opponitur naturali & involuntario, nego. Tale enim dicitur, ait Delugo, quatenus est à voluntate indifferenti ad utrumque, & ut aliquid sit voluntarium, non requiritur actus positivus voluntatis, sicut requiritur, ut aliquid sit volitum; aliud enim est voluntarium, & aliud volitum. Ad prob. nego minorem: Sufficit etenim, ut omissio procedat ex inclinatione voluntatis, quòd non sit contra inclinationem ejus, ut patet in his quæ fiunt ex metu, & violentia, quæ voluntaria non sunt, quia procedunt contra inclinationem voluntatis. Ad ejus prob. distinguo majorem: Nihil potest ex inclinatione voluntatis procedere, si *Ly ex inclinatione procedere*, intelligatur esse volitum à voluntate, concedo

quòd

quòd debeat procedere cum motione & influxu objecti. Si verò intelligatur negativè, id est pro non esse contra inclinationem voluntatis, nego, quòd debeat procedere cum motione & influxu objecti, quia ut aliquid sit volitum, oportet, quòd alliciat voluntatem; at ut sit liberum & voluntarium, sufficit, quòd non sit contra inclinationem voluntatis, & quòd potuerit non esse, cùm voluntarium sit illud quod est à principio intrinseco cum cognitione, ut ait Gonet. Unde nego consequentiam, quia pura omissio cum advertentia intellectus & cognitione, non est contra inclinationem voluntatis; ideòque licèt non sit volita, tamen non est involuntaria, cùm procedat à principio intrinseco cum cognitione; sed voluntaria.

Obj. 2. Omissio est veluti fuga & recessus ab objecto omisso; sed omnis fuga, cùm versetur circa malum, necessariò supponit affectum circa bonum, quia appetitus numquam refugit aliquid ut malum, nisi in quantùm amat bonum oppositum, ut docet D. Thomas: ergo omnis omissio supponit aliquem actum seu affectum erga bonum, in cujus virtute & non aliter à voluntate exerceatur.

Resp. distinguendo majorem: Omissio positiva est recessus positivus ab objecto omisso, concedo; Omissio pura, nego. Duplex enim est omissio, & duplex est etiam fuga. 1. est positiva, & est nolitio objecti. 2. est pura seu negativa, & est non volitio objecti; v. g. qui nollet audire Missam, omitteret eam positivè, & positivè ab ea esset aversus: at qui nec vellet, nec nollet audire Missam, & eam omitteret, esset aversus à Missa, non positivè sicut ille qui nollet, sed negativè. Unde distinguo 1. partem minoris: Omnis fuga positiva versatur circa malum, concedo, Omnis fuga negativa, nego minorem etiam quoad 2. partem, nempè omnem fugam supponere affectum circa

ca bonum, quia appetitus potest refugere aliquid ut malum, quin amet bonum oppositum; aliàs voluntas non esset libera libertate exercitii, quod est falsum: Et potest refugere negativè aliquid ut bonum, id est non amare illud; nam licèt voluntas nequeat odio habere bonum, nec amore prosequi malum, ut malum est; potest tamen non amare bonum, nec odio habere malum, cùm valeat remanere suspensa ab omni actu. Igitur cùm sit libera, dum remanet suspensa, esset etiam libera omittendo rem præceptam absque ullo actu, id est remanendo suspensa; & consequenter pura omissio peccaminosa & culpabilis, est possibilis.

Obj. 3. Voluntas in actu primo manens, peccare non potest; sed sine actu positivo physico manet in statu actus primi: ergo sine actu physico positivo peccare non potest, & consequenter sine illo non potest dari omissio culpabilis. Major est certa: voluntas enim in statu actus primi libertatem non exercet, quod ut peccet necessariò requiritur. Minor prob. Nam omne aliud, præter actum physicum, potest voluntati in statu actus primi manenti convenire: ergo sine actu physico manet in statu actus primi. Consequentia patet. Antecedens prob. Præter actum physicum, solùm potest in voluntate considerari præceptum cum advertentia ad illud, & carentia operationis; sed voluntati in statu actus primi convenit advertentia ad præceptum, convenit etiam operationis carentia; quandiù enim est solùm in actu primo, non operatur: ergo omne aliud, præter actum physicum positivum, convenit voluntati in statu indifferentiæ & actus primi.

Resp. negando majorem: Voluntas enim in actu primo potest habere advertentiam ad obligationem præcepti, & cùm tunc non eliciat actum secundum debitum, nempè volitionem, ut tenetur, peccat non faciendo quod facere tenetur,

netur, quamvis non eliciat actum secundum oppositum præcepto, nempè nolitionem. Ad prob. nego assumptum, nempè voluntatem in statu actus primi non exercere libertatem: voluntas enim non est sicut potentia activa naturalis, quæ non potest reduci ad actum nisi agendo, & exercendo actum aliquem formalem, quia voluntas est potentia activa libera quæ reducitur ad actum dupliciter, scilicet agendo, & non agendo, id est producendo actum convenientem actui præcepto, vel disconvenientem; & remanendo suspensa, dum tenetur elicere actum: nam dum occurrit obligatio volendi aliquid, si velit illud, exercet suam libertatem & meretur; si nolit illud, exercet etiam suam libertatatem contrarietatis. At præterea habet libertatem contradictionis, ut fatetur Gonet. sed illa libertas non exercetur volendo, nec nolendo, sed purè omittendo, quod tenetur elicere: ergo voluntas exercet suam libertatem absque ullo actu secundo, aliàs nulla esset differentia inter libertatem contrarietatis, & libertatem contradictionis. *Deinde*, voluntas in actu primo tenetur adimplere præceptum, aliàs omissio in somno contingens, non imputaretur ad culpam tempore quo instat præceptum, quod est contra Gonet. hic art. 4. Quia in dormiente voluntas non est in actu secundo: ergo voluntas potest peccare in statu actus primi. Unde omittenda est quarta ratio Goneti, quia, ut ipse ait, est affinis præcedenti, & proponitur sub eodem sensu, licèt proponatur sub diversis terminis, cùm voluntas exerceat suam libertatem, & vivat absque actu positivo, ratione libertatis contradictionis ad differentiam potentiæ activæ naturalis, quæ non potest reduci ad actum, nec vivere nisi agendo.

Obj. ultimò: Si daretur peccatum omissionis absque omni actu antecedente vel concomitante, illud tantùm pœna damni, non verò sen-

sus

sus puniretur in inferno: sed hoc absurdum est, cùm nullum detur peccatum actuale cui aliqua pœna sensus non debeatur, & solum originale pœna tantùm damni puniatur: ergo &c. Sequela majoris prob. ex D. Thom. 22. qu. 79. art. 4. ad 4. ubi docet peccato omissionis pœnam sensus deberi *propter radicem ex qua procedit, licèt non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile*: ergo si absque tali radice, quæ est actus physicus positivus, contingeret, pœna sensus non puniretur in inferno.

Resp. negando sequelam majoris: talis enim omissio esset peccatum voluntarium, liberum, & personale, ut probat quæstio; ideòque in inferno puniretur pœna sensus, qua puniuntur peccata propria & actualia: cùm sola pœna damni puniatur peccatum originale duntaxat, ut patet in pueris sine baptismo morientibus.

Quæres, an omnis actus conjunctus cum omissione, & cum observantia præcepti affirmativi incompossibilis, sit in se malus, & habeat aliam malitiam à malitia omissionis?

Resp. Actum qui est causa vel occasio omittendi, etiamsi ex sua specie & objecto sit bonus, vitiari ex omissione, & esse peccatum: actum verò qui nullatenus in omissionem influit, sed ad illam merè per accidens & concomitanter se habet, nisi aliàs malus sit, peccatum non esse, nec ex omissione cui per accidens conjungitur, vitiari. Prob. quoad 1. Omnis actus liber qui est causa peccati, est peccatum; ideòque actus liber elicitus cum cognitione talis effectus culpabilis, debet vitiari ex effectu peccaminoso: ergo actus qui est causa vel occasio omittendi rem præceptam, ut v. g. si aliquis propter desiderium studendi omitteret Missam die Dominica, peccaret, licèt studere sit ex sua specie actus bonus. Adverte tamen, quòd dum actus ille qui est causa omissio-

nis,

nis, est sub præcepto, non est malus, nec omissio est culpabilis: ut v.g. si aliquis omitteret Sacrum, quia esset propè infirmum periclitantem, proculdubio non peccaret, quia tenetur ex præcepto charitatis adjuvare infirmum periclitantem, & tenetur audire Sacrum ex præcepto religionis; unde cùm præceptum charitatis magis urgeat, quàm præceptum religionis, tenetur omittere Sacrum.

Prob. quoad 2. Actus qui non influit in omissionem, & qui per accidens & concomitanter se habet, non est causa omissionis malæ; ut v.g. si aliquis nolens audire Missam propter aliquam causam, studeret tempore Missæ, vel recitaret horas canonicas, illud studium non esset causa omissionis, sed esset actus concomitans omissionem: ergo non esset peccatum sicut omissio, nec peccaret, si omittens Missam ob aliquam causam studeret tempore Missæ.

Confirmatur conclusio: Adversarii in prima parte, dum de voluntate Dei disputant, docent contra nos voluntatem Dei potuisse manere suspensam circa futuritionem Petri v.g. ex quo liquidò constat voluntatem divinam tunc esse liberam, seu liberè suspensam, suamque libertatem exercere manendo suspensam, ita ut deficeret, si per impossibile teneretur elicere actum circa futuritionem Petri, volitionis scilicet vel nolitionis: ergo voluntas Petri potest etiam manere suspensa circa actum aliquem, utpotè auditionem Missæ die Dominica, positis advertentia & cognitione obligationis præcepti de Missa audienda: In quo casu voluntas sic suspensa ab omni actu physico esset culpabilis, quia non faceret quod jubetur, idque liberè, cùm posset facere quod non facit. Omissio illa etiam esset culpabilis, quia peccatum omissionis in sua essentia non includit aliquem actum, cùm ad non implendum præceptum non requiratur actus, sed carentia aut cessatio illius,

sive

sive fuerit nolita, sive non; ad hoc enim sufficit, quòd debuerit esse nolita, aut volita præcepti observantia.

QUÆSTIO III.

An omittens ex causa voluntaria, peccet non solùm quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit?

SEnsus difficultatis non est, an omittens actum debitum, peccet, dum voluntariè apponit causam omissionis culpabilis, etiam si de facto non sequatur omissio? v. g. ut ait Gonet, ille qui hora matutina somno se tradit, prævidens, quòd non evigilabit usque ad vesperam, subindeque quòd Sacrum omittet, certum est, quòd peccat, quamvis evigiletur ab aliquo, & sacrum non omittat, quia voluntas omittendi actum præceptum, est peccatum. Sed est, an etiam peccet, quando de facto ponitur ipsa omissio, id est, an ille peccasset omittendo Missam, si somnus durasset usque ad vesperam, vel an illa omissio in somno fuisset tantùm effectus peccati, seu intentionis dormiendi tempore sacri?

Dico, quòd omissio in somno contingens non imputatur ad culpam tempore quo instat præceptum, sed solùm quando posita fuit causa omissionis, seu intentio dormiendi: unde illa omissio non debet dici peccatum distinctum à causa, sed effectus peccati. Ita Scotus in 2. dist. 40. in fine. Prob. Nullus actus potest esse peccaminosus in se, nisi sit contra legem; sed omissio in somno contingens, non est contra legem: ergo non potest esse peccaminosa, nec culpabilis in se, sed tantùm in causa, seu in intentione dormien-

miendi. Prob. minor: Lex non ligat impotentes. Tum quia colligitur ex illa regula juris, *Ad impossibile nemo tenetur*. Tum ex D. Aug. dicente, *Nemo peccat in eo quod evitare non potest*; sed homo per somnum, aut ebrietatem, fit impotens ad implendum præceptum de Missa audienda. Tum quia posito somno, omissio Missæ naturaliter sequitur, & nequit in sensu composito impediri ab illo homine qui dormit, & ideò nequit adimplere præceptum, neque evitare omissionem præcepti. Tum quia dato quòd tradidisset se somno usque ad horam nonam tantùm cum intentione audiendi Missam post, & dormiret usque ad vesperam, certum est, quòd tunc somnus ille redderet hominem impotentem ad implendum preceptum, & omissio esset inculpabilis, ex defectu malæ intentionis, seu malæ causæ; sed somnus non esset diversæ speciei, ac si durasset usque ad horam nonam tantùm: ergo signum est, quòd per somnum homo fit impotens ad implendum præceptum, & quòd omissio in somno non habet aliam malitiam, quàm malitiam causæ cujus est effectus peccaminosus. Tum quia dormiens prævidens ex somno secuturam Missæ omissionem, contrahit ejus malitiam, præcisè quia ponit causam omissionis, & peccat peccato omissionis in eodem instanti, in quo vult dormire; quamvis hora Missæ excitetur à somno, & Missam audiat, quia hoc est per accidens, ideòque non tollit causam peccati nempè intentionem, sed tollit tantùm effectum, nempè omissionem Missæ: ergo omissio in somno non est formaliter peccatum in se, sed in causa, & est effectus peccati.

Dices: Causa omissionis, nempè intentio dormiendi, non est contra legem, quia tunc præceptum de Missa audienda non urget, benè verò dum omittitur: ergo omissio Missæ in somno est contra legem, & causa non est contra legem.

Resp.

Resp. Quòd quamvis præceptum non urgeat dum ponitur causa, tamen obligat ad non ponendum impedimentum audiendi Missam pro tempore debito, quoniam præceptum de Missa audienda non solùm obligat ad auditionem Missæ, sed etiam ad recessum impedimentorum: ergo causa omissionis est contra legem, tum quia est actus liber, tum quia lex obligat in illo tunc.

Prob. 2. Non est peccatum, nisi sit formaliter liberum & voluntarium, cùm libertas sit fundamentum totius moralitatis; sed omissio in somno non est formaliter libera: ergo nec formaliter peccatum. Major est certa. Prob. minor: 1. ut aliquid sit formaliter & actu liberum, oportet quòd sit actu volitum, quia omne liberum est volitum; sed omissio in somno, non est actu volita, cùm dormiens nullum actum voluntatis exerceat: ergo non est actu volita. 2. ut aliquis actus sit actu liber, oportet, quòd sit actu revocabilis, cùm actualis libertas consistat in posse agere & non agere: sed omissio Missæ, in somno, non potest suspendi nec revocari actu: ergo non est actu libera.

Resp. Gonet. hìc §. 1. & 2. quòd ut aliquid sit in se formaliter peccatum, sufficit quòd indirectè & in sua causa sit liberum & voluntarium; sed omissio Sacri, contingens in somno, indirectè & in sua causa voluntaria est: ergo &c. Probat majorem variis exemplis, sed adduco tantùm unum: Pollutio nocturna in somno contingens, licèt non sit in se formaliter libera & voluntaria, quia tamen est libera & voluntaria in sua causa, putà in turpi cogitatione, vel in tactu impudico, aut alio consimili actu, peccatum est. Hæc responsio est prima ratio, quam Gonetus adducit contra nos.

Contra 1. Ut aliquid sit liberum in sua causa, oportet, quòd causa sit actn formaliter libe-

libera; impossibile enim est, quòd unum sit in alio, & ab ipso accipiat aliquam denominationem actualem, quin illud aliud sit actu; sed causa omissionis, nimirùm libertas intentionis omittendi Missam, non est ampliùs, dum contingit omissio aut obligatio audiendi Missam, quia mediatione temporis interrumpitur libertas, & actus intentionis non existit, cùm sit præteritus: ergo omissio Missæ non potest esse in se libera, nec denominari voluntaria à causa; ideòque non est peccatum in somno, sed effectus peccati.

Cont. 2. Ut aliquid sit formaliter peccatum non sufficit, quòd indirectè & in sua causa sit liberum; tale enim est peccatum, qualis est libertas; tum quia ubi est peccatum, ibi est libertas: ergo peccatum sequitur libertatem, ideòque quod est liberum indirectè & in causa, non debet esse peccatum formaliter, sed tantùm indirectè & in causa tantùm. Tum quia libertas est fundamentum moralitatis, scilicet bonitatis & malitiæ: ergo ubi non est actualis libertas, ibi non est actuale peccatum: v. g. albedo est fundamentum similitudinis, idcircò actualis similitudo albi nequit esse nisi in albo actuali: Subsumo: sed libertas non est actu in pollutione nocturna, nec in omissione Missæ in somno: ergo ibi nequit esse formaliter & actualiter peccatum, sed tantùm effectus peccati.

Prob. 3. Qui se committit somno cum animo omittendi Missam, in eodem instanti peccat, cùm ille actus sit dissonus rectæ rationi & regulis morum, & si in somno ante obligationem præcepti de Missa audienda moreretur, esset culpabilis peccato omissionis Missæ, quam tamen in executione non emisisset, cùm mors antecessisset tempus audiendi Missam: ergo omissio Missæ in somno non est aliud peccatum, id est, qui omittit Missam in somno, non peccat, sed peccavit, dum voluit dormire

mire causa omittendi Missam. Prob. conseq. Committeret 1. duo peccata omissionis, nam dum se committit somno, peccat peccato omissionis, & dum omissio fit, peccat etiam peccato omissionis: ergo comittit duo peccata omissionis; sed hoc est falsum, quia ibi est una obligatio, unum præceptum observandum: ergo ibi non possunt esse duo peccata omissionis, & consequéter peccat tantùm, dum somno se committit: 2. Peccaret plusquam vellet, quia vellet peccare unico peccato omissionis Missæ, & semel violare præceptum de Missa audienda, & peccaret bis successivè, & bis violaret præceptum. 1. dum voluit dormire animo omittendi Missam. 2. dum omisit Missam hora debita; sed hoc est falsum, quia intentio est mensura peccatorum, cùm nemo peccet, nisi velit: ergo semel peccat. 3. tandem, omissio in somno non potest esse deterior, quàm extra somnum, & qui committit se somno cum; imo omittendi Missam, non magis peccat, quàm qui omittit Missam cum solo animo emittendi: imò iste videtur culpatior: sed ista omissio extra somnum, non esset peccatum superadditum actui interiori, in ordine ad Deum, ut docuit Gonet. suprà: ergo etiam omissio in somno non debet esse peccatum distinctum à volitione omittendi. Hinc inferendum est contra argumentum Goneti, quòd si virgo se inebriet eo animo, ut ebria, vel dormiens à viro defloretur, peccat tantùm, dum se inebriat, & defloratio est effectus peccati.

Nec valet dicere voluntarium indirectum sufficere ad peccandum, sicut ad merendum, ut patet in Martyribus qui in instanti mortis merentur coronam Martyrii, & in Sacerdote qui animo celebrandi accedit ad altare, & mente distractus, ac sine advertentia, verba consecrationis profert, verè conficit sacramentum: Non valet, inquam, quia Martyres, dum accipiunt coro-

coronam, non merentur, sed accipiunt effectum meriti, qui est corona aut merces; sic etiam dum homo in somno omittit Missam; non peccat actu, sed elicit effectum peccati, & si, dum patiuntur Martyres, sint privati rationis usu, non merentur formaliter & actu, sed tantùm materialiter & physicè, id est, passiones sunt meritoriæ in causa & radicaliter, ut ait Doctor 3. disp. 15. q. unica. Ad illud de Sacerdote, dico, quòd non valet: quia intentio Sacerdotis non interrumpitur physicè, nec moraliter; accedit enim ad altare cum intentione virtuali quæ perseverat usque ad consecrationem: at si post mediam noctem vellet celebrare Missam, & posteà dormiret usque ad meridiem, & absque ulla intentione consecrandi accederet ad altare, existimo, quòd Sacramentum non esset validum, quia ex hoc sequeretur intentionem habitualem sufficere, quod est contra omnes Theologos; nam illa intentio quam habuisset media nocte, fuisset interrupta per somnum, cùm intentio possit desinere per retractationem, & per suspensionem actus & potentiarum: ergo qui in somno omittit Missam, non peccat actu & formaliter, sed tantùm in causa omissionis.

Obj. 1. Gonet. Si omittere Sacrum tempore somni ex causa voluntaria, non esset in se formaliter peccatum, sed tantùm peccati effectus; non esset etiam peccatum velle sic omittere, & talem omissionem desiderare: sed hoc dici nequit: ergo. Prob. sequela majoris: Effectus peccati, qui in seipsis peccata non sunt, sed tantùm in sua causa, licitè possunt desiderari; licet enim mulieri quæ per adulterium concepit, desiderare partum, quamvis sit effectus peccati adulterii, & peccatum in illo. Item licet ei qui contra Ecclesiæ præceptum comedit carnes feria sexta, desiderare nutriri ex illis, & augeri, quamvis hujusmodi nutritio

& aug-

& augmentatio sint effectus comestionis peccaminosæ: ergo. *Deres*, si talis omissio non esset in se formaliter peccatum, sed tantùm in sua causa, non esset necessarium illam in confessione explicare, sed sufficeret exprimere causam. ex qua secuta est: at hoc dici nequit, cùm sit contra communem usum pœnitentium & confessariorum: ergo, &c.

Resp. negando sequelam majoris: Ad prob. nego antecedens: illicitum enim est desiderare effectus peccati, quoniam mali sunt in causa. Ad prob. Dico, quòd licet mulieri quæ per adulterium concepit, desiderare partum, physicè & in ratione partus, non verò in ratione effectus peccati adulterii: nam partus habet duos respectus (idem dico de nutritione) scilicet respectum physicum qui terminatur ad matrem, & respectum moralem qui terminatur ad adulterium; unde licet mulieri desiderare partum sub primo respectu, non verò sub posteriori, juxta quem est effectus adulterii, cùm sub priori sit effectus naturæ generantis. Ad *deinde*. nego majorem: nam in confessione tenemur explicare peccatum quoad effectus quos causat, licèt effectus non sint formaliter peccata, quia licèt effectus non sit formaliter & in se malus, est malus in causa; & ideò ut omne malum causæ explicetur, & cognoscatur à Confessario, effectus peccati sunt explicandi.

Obj. 2. Si esset lata excommunicatio adversùs eos qui non audiunt Missam in die Festo, nullus eam incurreret propter solam volitionem non audiendi, nec propter solam causæ oppositionem; sed tantùm quia tempore quo obligat præceptum, non poneret actum debitum, seu non audiret Sacrum: ergo cùm excommunicatio incurratur propter peccatum completũ, consummatum, & perfectum, tunc esset formaliter & completè peccatum omissionis, non verò quãdo volũtariè poneretur causa illius.

Resp.

Resp. negando consequentiam: Quia excommunicatio est pœna, qua Ecclesia nunquam punit, nisi effectu secuto: ergo licèt excommunicatio incurratur post, & propter omissionem Missæ; tamen non est inferendum illam omissionem in somno esse formaliter peccatum, sed tantùm effectum peccati: nam si Petrus v. g. feriret clericum, & statim pœnitentiam ageret cum sacramentali confessione, esset justificatus: at supponamus, quòd post duos menses mors clerici ex percussione sequatur, Episcopus potest denunciare Petrum excommunicatum, tamen tunc mors clerici, ut fatetur Gonet. non esset formaliter peccatum ob retractationem: ergo omne, propter quod incurritur excommunicatio, non est formaliter peccatum, sed effectus peccati, & aliquando peccatum præteritum.

Obj. denique: Iste actus, *Volo omittere Sacrum in die Festo cùm fuero somno aut ebrietate correptus*, malus & peccaminosus est: ergo & ipsa ommissio Sacri in somno. Prob. conseq. Bonitas & malitia actus voluntatis, dependet ex objecto, seu ex re volita; unde repugnat aliquem actum voluntatis habere malitiam, nisi res directè vel interpretativè volita, mala sit; sed objectum hujus actus, *Volo omittere*, *&c.* est ipsa omissio in somno aut ebrietate voluntaria contingens: ergo si talis actus sit malus, ipsa quoque omissio Sacri in somno mala erit, subindeque peccatum, & non solùm peccati effectus.

Resp. negando consequentiam: Ad cujus prob. distinguo majorem, Bonitas & malitia actus dependet ex objecto sumpto in genere moris, seu ut dissono ad regulas morum, concedo; Sumpto in genere naturæ & physicè, nego. Undè cùm objectum istius actus, *Volo omittere*, *&c.* sit ipsa omissio Sacri, sumpta in genere moris; & in somno, cùm non sit in se libera, non sit in genere moris, id est, non sit dissona regulis morum in se, sed tantùm in

causa, in qua est libera, & in qua est peccatum, & potest esse objectum istius actus *Volo omittere, &c.* sequitur, quòd non est in se mala, licèt actus sit malus.

Quæres, an peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia sint ejusdem speciei in genere moris? Resp. affirmativè, quia peccata specificantur à fine & motivo, ut dictum est suprà: ergo si commissio & omissio quæ sunt speciei diversæ in genere physico & entis, habeant idem motivum aut eumdem finem, per quem constituuntur in genere moris, sunt ejusdem speciei, dum procedunt ex eodem motivo.



DISPUTATIO IV.

De comparatione peccatorum ad invicem.

CUm peccata sint inter se numero aut specie distincta, comparanda sunt ad invicem, ut graviora discernere valeamus.

QUÆSTIO I.

An omnia peccata sint connexa?

DIco, peccata non esse inter se connexa: Nam plura peccata sunt contraria, ut avaritia & prodigalitas, amor voluptatis & amor pecuniæ: ergo peccata non sunt inter se connexa, cùm contraria connecti non possint. Deinde, virtutes non sunt connexæ inter se: Castitas ali-

aliquando est sine prudentia, cùm aliquando castus sit imprudens, & sic de cæteris: ergo vitia non sunt inter se connexa, licèt sint plures virtutes inter se connexæ, sicuti plura vitia. Nec valet dicere cum D. Jacobo 2. *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*; id est, habet omnia peccata & vitia: Quia hæc verba debent intelligi in ordine ad pœnam præcisè, ac si D. Jacobus dixisset, *Qui offendit in uno, est aversus à Deo, sicut ille qui offendit in omnibus*, cùm peccatum sit aversio à Deo: non verò in ordine ad connexionem peccatorum, ita ut habeat omnia peccata, ille qui offendit in uno.

Dico 2, Peccata non esse paria, nec æqualia. Hæc conclusio est de fide contra Stoicos: Christus enim Joan. 19. loquens de Juda proditore ait, *Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet*. Et Deut. 25. habetur, *Pro qualitate delicti, sit & plagarum modus*: ergo peccata non sunt æqualia. Præterea, actus humani sunt mali & peccaminosi ratione objecti cui sunt difformes, vel ratione perfectionis cum qua oppositionem habent: ergo cùm objecta naturam & rationem inæqualiter dedeceant, & virtutes sint inæquales, oportet, quòd peccata sint etiam inæqualia. *Dices*: Privationes ejusdem rei sunt æquales, transgressiones ejusdem legis sunt etiam æquales; nulla est enim inæqualitas cæcitatis inter cæcos, nec inobedientiæ inter transgressores mandati alicujus principis: sed peccatum est privatio rectitudinis & transgressio legis æternæ: ergo omnia peccata sunt æqualia. Resp. hoc esse verum in Physicis, non autem in Moralibus; quia in Physicis privatio, aut transgressio provenit ex sola absentia formæ; at in Moralibus provenit etiam ex affectu; unde cùm affectus unius sit major affectu alterius, sequitur quòd privationes non sunt æquales.

Tandem, pœna peccatis debita non est æqualis:

lis: ergo peccata non sunt paria, nec æqualia. Consequentia patet; nam si omnia peccata in linea malitiæ & injuriæ essent æqualia, eadem punirentur pœna, cùm non esset ratio, ob quam Deus magis puniret unum quàm aliud. Probatur igitur antecedens, primò: Præmium operis boni non est æquale, ut contra Jovinianum concludunt omnes Theologi ex illo 1. ad Corint. 3. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem*, & ex illo 2. Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet*: ergo pœna mali operis debet etiam esse inæqualis, cùm contrariorum eadem sit ratio. Secundò, pœnitentiæ dandæ sunt cum consideratione criminis, & juxta qualitatem delicti injungendæ, ut præcipitur in variis Canonici Juris testibus, præsertim 26. quæst. 7. cap. *his qui diversorum*: Et Concil. Carthagin. 3. Canon. 31. ergo pœna peccati est inæqualis, subindeque peccata non sunt paria.

QUÆSTIO II.

Unde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia?

DIco 1. inæqualitatem essentialem peccatorum sumi ex objecto, ex oppositione cum nobiliori aut minùs nobili virtute, & ex voluntate peccantis. Prob. 1. pars: Peccatum, ut suprà diximus, sumit differentiam specificam ex objecto: ergo etiam gravitatem essentialem, cùm diversitas specifica sit inæqualitas, nedum in natura peccati seu difformitatis, sed etiam in gravitate.

Prob. 2. pars: Nam odium Dei est peccatum gravius odio proximi: sed hoc non solùm provenit ex objecto, sed etiam ex virtutibus qui-

bus

bus odium Dei & odium proximi opponuntur, ſcilicet ex amore Dei & ex amore proximi, quos odium Dei & odium proximi deſtruunt, quia virtus quæ peccato opponitur, ſpecificat peccatum: ergo, &c.

Prob. 3. pars: Nam libertas ſeu voluntarietas concurrit eſſentialiter ad peccatum, cùm nullum ſit peccatum, quod non ſit voluntarium: ergo ubi voluntarium eſt majus, ibi peccatum eſt gravius; ideòque voluntas, objectum, & oppoſitio virtutis, concurrunt ad gravitatem eſſentialem & intrinſecam peccati.

Dico 2. inæqualitatem accidentalem in peccatis, ſumi ex circunſtantiis immutantibus ſpeciem. Nam furtum in domo factum, & furtum extra urbem factum de eadem materia, ſunt æqualiter gravia: at ſi unum ex illis haberet circunſtantiam mutantem ſpeciem, nempè ſi factum fuiſſet in loco ſacrò, eſſet gravius alio, quia haberet malitiam ſacrilegii: ergo circunſtantia concurrit ad inæqualitatem peccatorum. Hinc inferendum eſt, quòd peccatum ex objecto, & ſecundùm ſpeciem minùs grave, poteſt ſecundùm æſtimationem & appretiationem viri prudentis, ratione circunſtantiarum adeò creſcere in malitia, ut ſuperet, vel adæquet peccatum ex objecto gravius: nam inquit Gonet. in æſtimatione viri prudentis, occidere mille viros, aut deprædari bona totius Reipublicæ, cenſetur peccatum ſimpliciter gravius, & majori pœna puniendum, quàm aliquod perjurium, quod eſt gravius ex objecto.

Creſcit etiam gravitas peccati ex nocumento ſequuto, præſertim ſi nocumentum ſit præviſum & intentum. Una quippè rationum quibus peccatum Adami reputatur graviſſimum apud ſanctos Patres, eſt, quia ille primus parens peccato ſuo omnes poſteros ſuos in mortis exitium pertraxit, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum intra-*

vit in mundum, & per peccatum mors, & ita in homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Ratio est, quia dum nocumentum est prævisum & intentum, est volitum in causa sua: idcircò quamvis non sit peccatum distinctum à peccato cujus est effectus, ut volunt plures; tamen accrescit gravitatem ejus. Idem dico, si nocumentum non sit prævisum, nec intentum, modò contingat ob prævidendi negligentiam, ut facilè inferri potest ex dictis in quæst. 2. disputationis præcedentis. Si verò adhibita fuerit omnis diligentia moraliter possibilis, & nocumentum sequatur per accidens, tunc granditas peccati non augetur, nec effectus imputantur ad culpam; quia censentur involuntarii, & peccator id fecisse ignoranter ignorantia invincibili, cùm fecerit quod potuit, ut nocumentum vitaret, & nescivit; nisi in foro exteriori, in quo qui dat operam rei illicitæ, præsertim periculosæ & ob periculum vetitæ, semper præsumitur negligens, ut observat Contensonus post multos alios.



DISPUTATIO V.

De subjecto peccatorum.

CONsideratis omnibus quæ de peccato dicuntur, ipsique conveniunt, modò examinandum est subjectum ejus. Unde sit

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An non solùm in voluntate, sed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, sit formaliter & intrinsecè peccatum?

DIco, omnia peccata quantùm ad malitiam formalem subjectari in voluntate. Prob. Malitia consistit essentialiter in libertate, & fundatur in actu libero formaliter, cùm, ut dictum est suprà, libertas sit fundamentum moralitatis, cujus malitia est species; sed in sola voluntate sistit formaliter libertas, & in ipsa sola reperitur actus formaliter liber & voluntarius: ergo omne peccatum, quantùm ad malitiam formalem, subjectatur in sola voluntate. Major est certa; nam actus eo modo dicuntur mali quo liberi, ut suadet Ambrosius lib. 1. de Jacob. & vita beata cap. 3. dicens, *Non habent crimen, quæ inferuntur reluctantibus.* Minor prob. Per libertatem voluntas essentialiter distinguitur ab aliis facultatibus animæ: ergo soli voluntati competit habere actus liberos & voluntarios.

Resp. Gonet. 1. negando majorem: aliquid enim (inquit) potest esse directè peccatum, quod indirectè tantùm voluntarium & liberum est. Multi etiam docent, peccatum originale, quod formaliter & intrinseca denominatione est in nobis, solùm esse nobis voluntarium denominatione intrinseca ab actu voluntatis Adami. Sic ergo in peccatis infidelitatis & imprudentiæ, quę sunt in intellectu tamquam in subjecto, potest esse intrinsecè malitia moralis, quamvis solùm extrinsecè sint liberi. Resp. 2. negando minorem: Nam in actu imperii ab intellectu elicito reperitur aliqua libertas intrinseca à præcedenti voluntatis motione participata.

Contra 1. Nam malitia fundatur in libertate:

ergo quod est indirectè liberum, est indirectè peccaminosum & malum, & indirectè imputatur illi cui est liberum, eo modo quo est liberum; unde peccatum originale, si sit nobis voluntarium denominatione extrinseca ab actu voluntatis Adami, ut illi dicunt, nobis etiam imputatur indirectè ratione voluntatis Adami peccantis: sic licèt malitia moralis sit intrinsecè in peccatis infidelitatis & imprudentiæ, quæ sunt in intellectu; tamen quoad malitiam non sunt intrinsecè in intellectu, sed tantùm quoad entitatem: nam peccatum commissionis potest considerari secundùm entitatem realem actus peccaminosi, & secundùm difformitatem ad legem, seu malitiam: in 1. sensu peccata infidelitatis & imprudentiæ sunt intellectu, at in 2. sunt in voluntate, in qua est libertas. Cont. 2. Actus imperii est elicitivè & formaliter actus voluntatis, ut dictum est suprà: ergo. 2. Resp. Goneti non valet.

Obj. 1. Gonet. In illa potentia est actus malus formaliter qua talis, in qua est habitus malus à quo elicitur, & habitus bonus cui contrariatur; at non solùm in voluntate sunt habitus vitiosi, à quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipsis oppositæ, sed etiam in intellectu & in appetitu sensitivo: ergo &c. Major patet, quia actus non elicitur, nec recipitur in potentia, nisi mediante habitu; unde in eodem subjecto debet recipi actus, in quo residet habitus, ut loquitur S. Doctor, *Ejusdem est actus & habitus.* Minor etiam est certa quoad utramque partem; nam vitia imprudentiæ, infidelitatis & similia, sunt in intellectu, in quo resident prudentia & fides: similiter habitus temperantiæ, pusillanimitatis, & alii similes, sunt in appetitu sensitivo, in quo subjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices passionum.

Resp. distinguendo majorem: In illa potentia

tia est actus malus formaliter qua talis, in qua est habitus malus qua talis, idest, in ratione mali, & à quo elicitur; & habitus bonus etiam qua talis, id est, in ratione boni moraliter habitus cui contrariatur, concedo: In qua est habitus malus quoad entitatem realem habitus tantùm, nego majorem: unde cùm habitus vitiosi in ratione formali mali moralis non sint in intellectu, nec in appetitu sensitivo, in quibus sunt secundùm entitatem realem habitus dumtaxat, sequitur, quòd peccata infidelitatis, imprudentiæ, & similia, si considerentur quantùm ad malitiam formalem, subjectantur in voluntate in qua est libertas; & si considerentur quantùm ad entitatem actus, sunt in intellectu. Idem dico de virtutibus, quæ sunt etiam in voluntate quantùm ad bonitatem moralem, licèt quantùm ad entitatem habitus sint in aliis potentiis. Ad illud D. Thomæ, dico quòd debet intelligi de actu & habitu ejusdem rationis, id est, de actu quantùm ad entitatem physicam, & de habitu secundùm eamdem entitatem; non autem de actu quantùm ad malitiam: v.g. si brachium occideret hominem, occisionis actus physicè sumptus esset in brachio, sed quantùm ad malitiam esset in voluntate, ut fatetur Gonet. ergo non implicat quòd infidelitas quantùm ad entitatem realem sit in intellectu, & quantùm ad malitiam sit in voluntate.

Obj. 2. Proprium subjectum malitiæ moralis est potentia libera; sed appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinsecam ab ea participat: ergo potest esse subjectum malitiæ moralis. Resp. negando minorem, cùm libertas intrinseca sit essentia voluntatis.

Ratio est; quia ad libertatem refunditur tota voluntas distincta ab intellectu, qui dicitur potentia naturalis præcisè quia est neces-

fariò determinata ad unum. Unde cùm hæc libertas sit tantùm in voluntate, quæ est indifferens, & potest agere, & non agere positis omnibus requisitis ad agendum, sequitur, quòd ipsa sola potest esse proprium subjectum malitiæ & moralitatis. Insuper peccatum debet formaliter & intrinsecè esse in potentia, aut subjecto, in quo subjectatur gratia sanctificans, per quam deletur; cùm peccatum non expellatur, nisi per infusionem gratiæ & receptionem ejusdem in eodem subjecto, ut patet in omnibus formis quarum una expellit aliam; sed voluntas est proprium & immediatum subjectum gratiæ habitualis, ut dicemus in proprio loco: ergo in sola voluntate est formaliter & intrinsecè peccatum.

QUÆSTIO II.

An peccatum veniale possit esse à solo appetitu sensitivo, seclusa omni motione voluntatis?

DIco, appetitum sensitivum, prout in homine conjunctus est parti rationali, sine actuali voluntatis influxu, non posse esse principium & subjectum culpæ venialis: nam 1. ex Goneto, non potest dari pura omissio culpabilis absque aliquo actu positivo voluntatis, quod suprà impugnavimus: ergo non potest dari peccatum veniale absque actuali influxu voluntatis. Consequentia est certa, cùm rationes, quibus probat puram omissionem non posse esse culpabilem, probent etiam ullum actum procedentem ex appetitu sensitivo, absque influxu voluntatis, non posse esse culpabilem. 2. Ut homo peccet in aliquo, sive mortaliter, sive venialiter,

liter, oportet, quòd possit vitare illud; ut suadet Cypr. serm. de bapt. Christ. dicens, *Invitus nemo peccat*: sed non potest vitare motus sensualitatis, in quos voluntas non influit, ergo &c. Prob. minor: Ut homo aliquid vitare possit, oportet quòd ab ipso dependeat quantùm ad poni; sed homo non ponit actus sensualitatis, in quos non influit voluntas, cùm homo nequeat aliquid ponere in actu, quin in illud fluat voluntas: ergo homo non potest vitare motus sensualitatis.

Resp. Gonet. negando minorem: ut enim (inquit) homo motus sensualitatis vitare possit, sufficit, quòd habeat potentiam seu facultatem ad eos impediendos, aut reprimendos. Contra: Ut homo censeatur non vitasse motus sensualitatis, oportet, quòd noluerit eos vitare, aliàs esset reus peccato puræ omissionis, quod Gonetus non concedit: ergo ut homo possit vitare motus sensualitatis, non sufficit, quòd habeat potentiam ad eos impediendos præcisè, sed requiritur aliquis actus secundus, cùm nulla potentia valeat sine actu impedire aliquid. 2. Si potestas quam homo habet ad impediendos motus sensualitatis, impediret actus seu motus, in quos non influxit, non peccaret, imò mereretur; nec impediret peccatum non fuisse, sed tantùm perseverantiam peccati seu motus: ergo ut homo peccet, oportet, quòd possit vitare peccata, ita ut dum peccavit, potuerit non peccare: sed dum appetitus excitatur ad motum sensualitatis ex se absque influxu voluntatis, homo in illo tunc non potest vitare talem motum, cùm nequeat illum vitare nisi per suspensionem alicujus actus voluntatis: ergo non peccat venialiter, dum voluntas non concurrit.

Tandem, ad meritum in ordine ad Deum, non sufficit potentia sensitiva ponendi actum meritorium; requiritur etiam actualis actus voluntatis imperantis actus, & influentis in potentiam sensitivam & appetitivam; qui enim abs-

que ullo actu voluntatis ageret, nihil mereretur in ordine ad Deum: ergo dum elicitur aliquis actus appetitus sensitivi absque actu positivo voluntatis, homo nullo modo peccat in ordine ad Deum.

Obj. 1. Gonet. ex Magistro sententiarum in 2. dist. 25. ubi ait, *Si peccati illecebra in solo sensualitatis motu tenetur, veniale ac levissimum est*: sentit igitur, ad peccatum veniale solùm appetitum sensitivum per se sufficere. *Objicit* prætereà ex D. Thoma; sed omitto verba Doctoris Angelici, quia Gonetus ea adducit intendens probare contra Medinam, Alvarem, & alios Thomistas, quòd in hac parte sequitur D. Thomam.

Resp. Magistrum sententiarum ibi loqui arguitivè, non verò assertivè; conditionatè, non autem absolutè, ut patet ex illa particula, *Si peccati illecebra*.

Obj. 2. Appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliquam libertatem intrinsecam ab ea participat: ergo utendo hac libertate absque novo voluntatis influxu, poterit peccare venialiter, prosequendo objectum peccaminosum. Consequẽtia videtur perspicua: Antecedens verò prob. 1. ex Arist. 1. politicorum cap. 3. & eth. cap. ultimo, ubi dicit appetitum moveri politicè; sed non potest moveri politicè, nisi quod est liberum, ut ait D. Thom. 1. p. q. 28. art. 3. ad 2. ergo in appetitu debet esse aliqua libertas intrinseca à voluntate participata: 2. Quod est subjectum virtutis & vitii, debet esse formaliter & intrinsecè liberum; sed in appetitu sensitivo subjectantur virtutes moderatrices passionum, v. g. temperantia, mansuetudo, & vitia ipsis opposita: ergo appetitus sensitivus est in intrinsecè liber.

Resp. negando antecedens: Nullus enim appetitus participat intrinsecè libertatem, aliàs

par-

participaret, etiam judicium & cognitionem intellectus; quod est falsum. Ad 1. prob. distinguo minorem: Non potest moveri politicè motu sibi proprio, id est, moveri à se, nisi quod est liberum, concedo; Motu alieno aut superioris, nego minorem: quia ad motum politicum sufficit, quòd movens sit liberum & superius. Sic debet intelligi Philosoph. Unde nego consequentiam. Ad 2. distinguo majorem: Quod est subjectum virtutis & vitii, secundùm esse morale, aut in esse moris, concedo: In esse naturæ & secundùm esse physicum, nego, quòd debeat esse formaliter & intrinsecè liberum; ideò cùm virtutes & vitia subjectentur in appetitu sensitivo, secundùm esse physicum & naturæ tantùm; & secundùm esse morale subjectentur in voluntate, ut probat quæstio præcedens, sequitur quòd appetitus sensitivus non est formaliter liber, nec voluntarius.

Obj. 3. Cogitativa ex conjunctione quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, ut docet D. Thomas: ergo similiter appetitus sensitivus ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem quandam participat. Consequentia patet ex paritate rationis: neque enim quantùm ad hoc inter appetitum & cogitativam aliqua disparitatis ratio assignari potest, cum eodem planè modo, quantùm ad conjunctionem & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum.

Resp. negando antecedens in sensu formali & ab intrinseco, licèt sit verum in sensu affinitatis & concomitantiæ: cogitativa enim nullam vim discurrendi habet ab intrinseco; solius enim intellectus est discurrere: sed tantùm concomitanter, id est cogitativa conjungitur cum intellectu discurrente, sed ipsa non discurrit effectivè; & sic intelligendus est D. Thomas. Unde neganda est etiam conse-

quen-

quentia in sensu formali & ab intrinseco: nam ex Doctore, libertas est in sola voluntate, & cognitio aut judicium in solo intellectu: ergo sicut absque actu intellectus non potest esse error, ita nec peccatum absque actu voluntatis, cùm peccatum sit essentialiter liberum.

Obj. denique: Generale est in causis & viribus subordinatè unitis, ut inferior ex conjunctione ad superiorem aliquid ejus participet, quo elevetur & perficiatur, & media hac elevatione modum agendi ipsius superioris utrumque attingat. Ita cœlum ex conjunctione ad intelligentiam motricem participat in se virtutem ad producenda aliqua viventia, licèt imperfecta & vilia, quæ secundùm se, utpotè vitæ expers, nequaquam produceret. Phantasma ex conjunctione cum intellectu agente, accipit vim quam ex se non habebat, ad producendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Item docent Theologi in tract. de grat. quòd natura integra ex conjunctione ad gratiam & justitiam originalem, non solùm habebat perfectionem supernaturalem sibi extrinsecam, sed etiam quandam perfectionem intrinsecam in ordine ad actus naturales, v.g. dilectionem Dei, ut authoris naturæ, quam separata à gratia habere non poterat: Atqui appetitus sensitivus in homine est ab initio conjunctus voluntati, tamquam vis & causa inferior superiori: ergo ab ea aliquid de ejus libertate & perfectione participat, quo suprà vires sibi proprias elevatur, & modum operandi proprium voluntati, qui est agere cum indifferentia & libertate, aliquo modo attingit.

Confirm. Modus divinæ Providentiæ est, rerum ordines ita inter se conjungere, ut supremum infimi attingat infimum supremi: ergo appetitus ordinis inferioris, nempè sensitivi, debet in homine participare aliquid de perfectione & libertate voluntatis, quæ est

appe-

petitus ordinis superioris, scilicet rationalis.
Resp. argumentum esse verum in causis sub-dinatè unitis ratione effectus, quod idem est unitis in causando, non verò in subordinatè unitis ratione status & ordinis: v. g. partes rporis subordinatè uniuntur, tamen una, nem-: brachium, non participat rationem alteıs, seu capitis cui conjungitur; & corpus & ıima subordinatè uniuntur ratione effectus :oducendi, nempè compositi; ideòque corıs participat rationem animæ qua elevatur. atura etiam elevatur per gratiam ad dilectio-em Dei, intellectus per lumen gloriæ ad visio-em; ideòque natura participat virtutem gra-æ, & intellectus virtutem luminis gloriæ, quia ıbordinantur in causando, & agunt per mo-um unius causæ, idcircò effectus tribuitur trique; at appetitus sensitivus & voluntas non ınt duæ causæ subordinatè unitæ in causando, :d tantùm subordinatione ordinis, status, & ependentiæ. Tum quia voluntas, ut agat, non xigit appetitum sensitivum, ut gratia exigit na-ıram, & intelligentiæ motrices cœlum. Nec ppetitus sensitivus exigit voluntatem, ut physi-è producat, sicut cœlum exigit virtutes mo-:ices, & natura exigit gratiam ad effectus su-ernaturales producendos, cùm in brutis suos ctus exerceat independenter à libertate. Tum uia appetitus sensitivus in homine subordina-ur voluntati ratione imperii, non autem ratio-e impotentiæ & insufficientiæ, & secluso im-erio voluntatis, actus potentiæ appetitivæ ınt merè naturales: ergo secluso influxu volun-ıtis, nullus actus appetitus sensitivi potest esse eccaminosus, nec culpabilis; nec appetitus :nsitivus est intrinsecè liber sicut voluntas, nec hantasma habet ab intrinseco vim intelligendi. ıd confirm. distinguo antecedens: Modus divi-æ providentiæ est, rerum ordines ita inter se
con-

conjungere, ut supremum infimi attingat infimum supremi, quantùm ad ordinem existentiæ, id est, ita ut supremum infimi immediatè sequatur ad infimum supremi, concedo: Quantùm ad virtutem, id est, ita ut supremum infimi habeat virtutem naturalem & intrinsecam infimi supremi, nego antecedens & consequentiam; aliàs supremum infimi ordinis, esset infimum supremi ordinis, quod est ridiculum.

Quæres, an omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia? Resp. quòd motus primò primi, scilicet illi qui omnem advertentiam rationis & actum voluntatis præcedunt, non sunt peccaminosi, nec mortaliter, nec venialiter; cùm non sint liberi, nec voluntarii: sed illi qui fiunt cum plena cognitione & deliberatione voluntatis, sunt mortaliter culpabiles, quando sunt circa objectum illicitum, quia sic sunt liberi & difformes regulis morum.



DISPUTATIO VI.

De causis peccatorum.

QUamvis peccatum nihil sit, ut ait Aug. & ut existimat Psalmista; plures tamen causas sui agnoscit, si non efficientes, saltem deficientes.

QUÆSTIO I.

An & quæ ignorantia sit causa peccati?

DIco 1. Ignorantiam esse causam peccati, non directè & per se, sed per accidens & directè: nam plures peccant ex ignorantia, ut olligitur ex Apost. 9. ad Hebræos; & Leviti- 4. *Si peccaverit Princeps per ignorantiam*: er- ignorantia est causa indirecta peccati, cùm ientiam aut cognitionem ad directam causam eccati necessariam prohibeat.

Dico 2. Ignorantiam antecedentem non esse usam peccati, sed ab illo excusare. Tum quia dixi in tract. de actibus humanis, ignorantia vincibilis & antecedens causat involuntarium: go excusat à peccato, cùm nullum sit pecca- m, nisi voluntarium. Tum quia nullum est eccatum quod non sit contra præceptum, ut gnitum; sed ignorantia præcepti tollit cogni- onem: ergo excusat à peccato.

Dico 3. Quòd ignorantia concomitans, quan- invincibilis est, neque causat peccatum, nec illo excusat, sed merè per accidens & conco- itanter ad illud se habet. Quia ignorantia con- mitans, ut dixi in tract. de actibus humanis, on causat voluntarium: ergo non potest esse usa peccati. Nec causat involuntarium: ergo on potest excusare à peccato, quod solùm in- luntarium excusat; sed causat voluntarium ntùm: ergo se habet ad peccatum merè per ac- dens & concomitanter.

Dico 4. Ignorantiam consequentem & vin- bilem, sive sit affectata, sive crassa, esse cau- m peccati, & minimè ab illo excusare. Tum uia causat simpliciter voluntarium, cùm vo- ntas sit ejus causa: ergo est causa peccati.

Tum

Tum quia removet scientiam, quæ si adesset, impediret peccatum.

Quæres, an ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur, sit in seipsa peccatum? Resp. affirmativè: nam actualis ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur ex vi præcepti, est voluntaria, & libera omissio actus debiti, cùm ignoret quis ea ignorantia, quod negligit, seu quod non vult scire: ergo est in seipsa peccatum, quoniam nullus est defectus voluntarius, aut omissio liberi actus debiti, quin sit culpabilis.

Quæres iterùm, an ignorantia quæ est causa peccati, sit peccatum speciale distinctum à peccato, quod ratione illius committitur? *Respondeo* negativè. Tum quia ideò ignorantia hæc est mala, quia est causa peccati. Sublatis quidem periculo & malo ex eo sequuto, ignorantia non est mala, alioquin sequeretur, quòd ignorans ea quæ non spectant ad salutem, nec ad mores bonos, esset moraliter malus & peccator, quod est falsum: ergo ignorantia quæ est mala, quia peccatum causat, non est peccatum speciale distinctum à peccato, quod ratione illius committitur, cùm tota culpa peccantis per ignorantiam sit circa malum in illa cognitum, propter quod ipsa ignorantia vitanda est, ut notat Frassenius. Tum quia concupiscentia est causa peccati, & ad illud inclinat, sicut ignorantia, ut constat in sacra Scriptura, & præcipuè ex illo Jacobi 1. *Vnusquisque tentatur à concupiscentia sua*: & in variis Conciliis, & præsertim in Tridentino sess. 5. in Decreto de peccato originali, ubi legitur, *Hanc concupiscentiam quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quòd verè & propriè in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat; si quis autem contrarium senserit, anathema sit*: sed concupiscentia non est

peccatum distinctum à peccato quod causat, constat ex Tridentino citato: ergo nec ignoitia debet esse speciale peccatum distinctæ ılitiæ ab eo peccato quod ratione illius comttitur.

Dices: Ignorantia vincibilis eorum quæ scire iemur, est in seipsa peccatum, ut suprà dim est; sed hæc ignorantia est causa peccati, n ignorantia invincibilis excuset à peccato: ;o est peccatum distinctum, & distinctæ maæ ab eo peccato, quod ratione illius commitır. *Respondeo*, ignorantiam eorum quæ scire iemur, esse peccatum in seipsa, ut resolvit ɔium præcedens; sed hæc ignorantia vincils non est speciale peccatum distinctum ab opere quod ratione illius admittitur, ut obvat Frassenius: nam pro diversitate illius maıuod fit, est diversa ratio ignorantiæ: certum m est, quòd eodem præcepto quo tenemur ere aliquid, tenemur scire illud; idcircò ıorantia induit rationem illius peccati quod ɔb ignorantiam: v.g. clericus ignorat vincibiliofficium quod recitare tenetur, est mala orantia ex omissione officii recitandi (& de aliis ignorantiis eorum quæ scire tenear) non autem præcisè quia ignorantia est; oquin ignorantia quam laicus habet de offi› recitando, esset etiam peccaminosa & ma-: ergo ignorantia vincibilis eorum quæ scire ıemur, est mala, seu peccatum malitia pec:i quod ratione illius committitur.

QUÆ-

QUÆSTIO II.

An quoties voluntas peccat, praecedat aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio in intellectu?

DIco, posse voluntatem peccare, quin aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio seu inadvertentia in intellectu praecesserit. Ita Scotus pluribus in locis. Prob. Voluntas potest peccare cum plenissima & perfectissima scientia: ergo, ut peccet, non requiritur error, nec inadvertentia in intellectu. Consequentia patet, quia ubi est perfecta scientia & plena cognitio objecti, ibi nullus est error, nec inadvertentia de eodem, ut est evidens. Prob. antecedens. 1. scientia aut advertentia objecti non cogit voluntatem ad peccandum, nec ad non peccandum, aliàs stante cognitione non esset omninò libera, quod est falsum: ergo non obstante plena scientia intellectus, id est, stante carentia erroris, aut inadvertentiæ, voluntas potest peccare, seu nolle adimplere præceptum cognitum, & velle rem lege divina prohibitam: plures enim peccant, licèt videant, quòd melius est non peccare. 2. peccare cum remorsu conscientiæ, est peccare cum plena scientia, aut cognitione & advertentia facti; nam ex Goneto, conscientia est judicium intellectus practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ hìc & nunc à nobis agenda sunt; ideòque remorsus conscientiæ, est absque errore & inadvertentia in intellectu; sed plures peccant cum remorsu conscientiæ, quales sunt illi, qui dum peccant, cognoscunt damnationem æternam peccatoribus præparatam: ergo peccant cum plena scientia facti. 3. voluntas potest velle minus bonum propositum cum meliori

·i evidenter cognito, ut dixi, & amplecti d quod judicatur ab intellectu minùs utile & ıùs bonum, ut testatur Medea de seipsa ıd Mastr. *Video meliora, proboque, deteriora ıor* : ergo potest errare, quin intellectus erret, ›eccare nolendo rem præceptam cum plena :ntia & perfecta consideratione, aut advertia facti.

Confirm. Posita cognitione facti aut advertia, voluntas manet adhuc libera ad omitdum vel committendum contra legem, n talis cognitio illam ad peccandum, aut ad ı peccandum non cogat; ratio est, quia nitio non determinat voluntatem physicè, moraliter: ergo posita perfecta cognitione i, id est, secluso errore, & sine inadverten-, voluntas est libera libertate contradictio- & contrarietatis, ad peccandum & ad non candum, ad faciendum & ad non facienn.

'rob. 2. Non requiritur major cognitio aut ertentia, ut voluntas velit rem præceptam, m ut nolit: nam cognitio quæ sufficit, ut acamoris Dei eliciatur, sufficit, ut omittatur rè: sed ut actus amoris Dei eliciatur, nulrequiritur defectus in intellectu: ergo nec omittatur; sed illa omissio amoris Dei esset caminosa: ergo, &c. 2. Si voluntas non pospeccare absque prævio defectu in intellectu, ueretur, quòd dum erraret, non esset culpa- ;, nec peccatrix. Tum quia non posset non care, supposito errore aut inadvertentia in- :ctus, cùm aberraret deficiente ductore. Non .njustum esset punire cæcum, qui à recta via rraret, deficiente & aberrante ductore? Sed : est falsum, voluntas enim est causa libera ulpabilis peccati: ergo voluntas peccare po- ,quin in intellectu præcedat aliquis error pra- :us aut aliqua inadvertentia.

Obj. 1. Gonetus ex Arist. 1. ethic. cap. 3. ubi ait:

ait: *Omnis pravus est ignorans*: Cui conforme est illud Proverb.24. *Errant omnes qui operantur iniquitatem*. Adducit hic verba Cajetani, & D. Thomæ, quæ omitto, quia non probant nostram conclusionem esse falsam, sed tantùm conclusionem esse Thomisticam.

Resp. Aristotelem non loqui de ignorantia antecedente malitiam, aut errorem voluntatis, aliàs excusaret ipsam à peccato, cùm, ex Goneto, ignorantia antecedens causet involuntarium simpliciter; sed de ignorantia consequente ad errorem voluntatis, quia eligens aliquod illicitum, imperio avertit intellectum à recto dictamine, ipsumque excæcat malitia, ut colligitur ex illo Sap.2.v.21. *Hæc cogitaverunt & erraverunt, excæcavit enim illos malitia eorum*. Unde pravus aut malus est ignorans, ignorantia proveniente ex peccato. Ad illud Proverb. Dico, quòd debet intelligi de errore morum & voluntatis, seu de errore proveniente ex peccato, non verò de errore intellectus, seu præcedente peccatum, ut etiam colligi potest ex illo Sap. *Erraverunt, excæcavit enim illos malitia eorum*; ac si dixisset, malitia quæ excæcavit eos, est causa erroris; quia hæc particula *enim*, est causalis: sed malitia est in voluntate: ergo non operantur iniquitatem quia errant, sed errant quia operantur iniquitatem.

Obj. 2. Cùm voluntas sit appetitus rationalis sequens dictum & directionem intellectus; nunquam eligit aut respuit aliquod objectum, nisi intellectus judicet hìc & nunc aliud esse amplectendum vel respuendum: ergo quotiescumque homo peccat eligendo aliquod objectum malum & rectæ rationi dissonum, putà adulterium aut furtum, debet intellectus judicare hìc & nunc aliud esse eligendum: sed judicium quo judicatur aliquid esse eligendum, quod secundùm rectam rationem non est eligendum, est falsum & erroneum: ergo in omni peccato quo ali-

uod objectum moraliter malum eligitur, et esse judicium practicum erroneum, subin-ue aliquis error practicus.

Confirm. Omnis electio voluntatis qua ali-d bonum particulare eligitur, supponit ali-m discursum formalem aut virtualem intel-us practici, qui ex duabus constat præmis-una universali quæ dictat bonum esse aman-n & prosequendum, & altera particulari dicit, hæc actio hic & nunc in particulari mihi bona & conveniens, ex qua sequitur conclusio regulans electionem: ergo talis o hìc & nunc à me exercenda est: sicut ergo speculativis error vel falsitas quæ est in con-ione, reducitur ad falsitatem vel errorem continetur in altera præmissarum; ita in mo-bus omnis electio prava & difformis regulis rum, debet procedere ex aliquo errore pra-o, seu judicio practicè falso, quod in aliqua missarum contineatur. Unde sicut in isto sil-smo speculativo, *Nullum animal præter ra-ale est risibile: sed homo non est animal rationa-ergo homo non est risibilis*: error qui est in con-sione, reducitur in judicium falsum & erro-m quod continetur in minori; ita & in isto gismo practico, quem homo, quotiescumque cat, vel formaliter vel virtualiter format, *um est prosequendum; sed elicere hic & nunc c actionem difformem regulis morum, putà fur-i vel adulterium, est mihi bonum & conveniens: hic & nunc est à me exercenda*: falsitas & error cticus qui est in conclusione, reducitur ad cium falsum & erroneum in minori propo-one contentum.

Resp. negando antecedens: 1. stante enim mo judicio intellectus, quo aliquid judica-eligendum tamquam majus bonum, & aliud uendum tamquam minus; voluntas pro sua rtate potest eligere minus bonum, relicto iori. 2. stante illo judicio practico, voluntas potest

potest suspendere actus suos, & relinquere utrumque, id est, non eligere illud quod intellectus judicat bonum, nec respuere positivè illud quod judicat minus bonum vel malum: ergo voluntas peccare potest, quin intellectus erret, cùm voluntas possit non respuere illud objectum quod intellectus verè judicat esse respuendum, nec eligere quod judicat eligendum. Ad confirm. dico, quòd antecedens non est absolutè verum: nam licèt sæpè electio voluntatis debeat supponere aliquem discursum, tamen aliquando non supponit illum, quia ut voluntas moveatur ad amandum bonum, vel ad respuendum malum, sufficit simplex apprehensio objecti: ergo si sit aliquis error in actione quam eligit, non est attribuendus intellectui, sed voluntati. Unde non valet illud de sillogismo speculativo; quia in isto, conclusio necessariò nascitur ex præmissis, & intellectus necessitatur ad assensum; at in sillogismo practico & morali, conclusio eligenda non nascitur necessariò ex præmissis, sed ex libertate, in qua fundatur moralitas, nec necessitat voluntatem ad consensum, cùm sit omninò libera.

Obj. 3. Si esset aliquis cæcus ex natura sua determinatus ad sequendum ductum alterius, non posset deficere & à via aberrare, nisi deficiente & aberrante ductore; sed voluntas est potentia cæca, ex natura sua determinata ad sequendum ductum intellectus; objectum enim specificativum illius est bonum sibi ab intellectu propositum: ergo, &c. *Addit*, quòd in omni peccato quædam imprudentia reperitur: unde Proverb. 1. Peccatores, stulti & imprudentes appellantur; & Gregor. lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *stultus fit in culpa*: ergo cùm prudentiæ sit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia ab homine, sicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet, quòd in omni peccato aliquis defectus rationis practi-

cæ,

æ, subindeque error practicus, vel saltem inonsideratio reperiatur.

Resp. 1. Argumentum probare voluntatem on posse ferri in incognitum, quod non dispuumus. Resp. 2. negando minorē; voluntas enim cèt sit cæca, non est ex natura sua determina1 ad sequendum ductum intellectus, cùm ipsa : determinet, & sequatur ductum intellectus velit, quia non dependet ab intellectu in moo volendi, nec cogitur ad actum, sed tantùm ependet ab intellectu quoad præostensionem bjecti, quatenus velle non potest nisi id quod ræostenditur, ut probat istud axioma, *Nihil olitum, quin præcognitum*: ergo potest deficere uin intellectus deficiat, licèt non possit defice:, quin intellectus demonstret objectum. Ad *ad'tum*; dico, quòd Scriptura & SS. Patres louuntur de consequenti, quia omne peccatum ɫ causa stultitiæ & imprudentiæ, cùm, ut diınt, peccatum in aliud trahat. Prætereà, peccıtores non dicuntur stulti, quia erraverunt in:llectu errante, sed quia erraverunt eligendo ıt volendo opus quod intellectus ostendit dis›num rectæ rationi, seu intellectu non errante: ım cæcus qui caderet in foveam ductore caente, non esset stultus, bene verò si caderet duore rectè ducente & stante: ita similiter peccaıres dicuntur stulti & imprudentes, quia pruentia dirigente, & intellectu bonum manifeante, elegerunt quod respuendum erat, & eciderunt in foveam, intellectu stante & veım manifestante.

Vel dico, quòd peccator dicitur in sacra Scriura stultus, quia non voluit bonum sibi ab ıtellectu propositum & manifestatum; nam voluisset illud, non esset peccator, nec stulıs; sed rectus & sapiens. Hæc tamen omiss› volitionis quæ stultitia est, nullum præsupınit in intellectu errorem; cùm dictet ipsi ›luntati bonum esse eligendum, & voluntas

maneat aversa. & pro sua libertate non eliciat actum volitionis circa bonum propositum, sapientia, aut judicio dictante prosequendum: igitur peccator non est stultus in culpa, quia voluntas elegit, quod intellectus errando judicavit esse eligendum sed quia non elegit, quod intellectus rectè judicavit esse eligendum; & in hoc aut propter hoc peccat, quia non peccaret voluntas, si non deficeret nisi intellectu errante, quemadmodum non caderet culpabiliter cæcus in foveam, si caderet cadente ductore. Insuper: est domina suorum actuum; in ipsius enim potestate est se determinare ad actum debitè cognitum, & dato, quòd non se determinet ad actum quem elicere tenetur de præcepto, peccat, estque culpabilis, quin sit error in intellectu qui rectè judicat, & bonum voluntati debitè demonstrat; idcircò licèt voluntas peccet toties, quoties sequitur dictamen intellectus errantis, ut volunt adversarii, & ut probant eorumdem argumenta; tamen non sequitur voluntatem non posse peccare quin intellectus erret, cum sit libera, & possit peccare non eliciendo actum quem elicere potest & elicere tenetur, ut dum peccat peccato ommissionis.

QUÆSTIO III.

An Deus directè, vel saltem indirectè possit dici causa peccati?

DIco, Deum non esse, nec dici posse directè, nec indirectè causam peccati. Prob. 1. Psalm. 5. habetur, *Non Deus volens iniquitatem tu es*. Habacuc 1. *Mundi sunt oculi tui ne videant malum, & respicere ad iniquitatem*

non

non poteris. Psalm. 44. *Dilexisti justitiam & odisti iniquitatem*. Et Ecclesiast. 15. *Nemini mandavit impiè agere*: ergo Deus non potest dici directè causa nec author peccati. 2. ratione: Ut aliquis sit causa peccati directè, oportet quòd dum agit, attingat deformitatem actionis ad legem, & quòd illam velit, cùm in hoc consistat essentia peccati; sed Deus concursu suo non attingit hanc deformitatem actus, nec eam intendit concurrendo cum creaturis, ut probat illud Jeremiæ 19. *Ædificaverunt excelsa Baalim, quæ non præcepi, nec locutus sum, nec ascenderunt in cor meum*: ergo non est directè causa peccati; nec indirectè: Quia Deus nemini denegat auxilium ad non peccandum sufficiens: ergo dum homo peccat, Deus non est causa indirecta peccati. Deinde, nullam occasionem præbet infallibilem ad peccatum: ergo non est causa per accidens peccatorum hominum.

Obj. Deus præcipit, consulit, & ordinat peccatum, ut colligitur ex 2. lib. Regum cap. 16. ubi dicitur, *Dominus præcepit ei, ut malediceret David*. Exodi 7. *Induravit Dominus cor Pharaonis*. Isajæ 63. *Quare errare nos fecisti e viis tuis? &c.* ergo Deus est causa peccati. Resp. negando antecedens: Ad authoritates dico, quòd non probant Deum præcipere, nec ordinare, ut peccatum fiat, sed ordinare peccatum commissum ad aliquam pœnam & punitionem: nam induravit cor Pharaonis, non impertiendo malitiam, ait Aug. epist. 105. ad Sixtum, quia sic ordinaret, ut peccatum fieret: sed non largiendo misericordiam, quod indicat Deum ordinare peccatum commissum ad pœnam; & sic explicanda sunt similia verba Scripturæ.

Obj. 2. Deus est causa entitatis actus peccaminosi, cùm concurrat ad omnes effectus causarum secundarum: & ex actu libero, aut enti-

tate actus liberi resultet difformitas ad legem positam, sicut ex uno pariete albo resultat relatio similitudinis, posito alio: ergo Deus est causa illius relationis difformitatis actus liberi, sicut homo. Resp negando consequentiam: Quia Deus non concurrit ad actum liberum, ut sit difformis legi divinæ, sicut homo; nam qui absque intentione occideret hominem, non peccaret ex defectu intentionis, quamvis produxisset peccaminosum actum quoad entitatem & materialitatem. Ita similiter, licèt Deus concurrat cum homine occidente alium, tamen non peccat sicut homo, quia non intendit agere contra istam legem *Non occides*, sicut homo intendit.

Vel quia Deus non concurrit ad actum liberum, ut causa particularis determinativa, sed tantùm ut causa universalis determinata per voluntatem creatam, quæ est particularis. Ratio hujus rei est, quia causæ universali non potest specialiter attribui actio, cùm sit indifferens ad hanc vel illam actionem, licèt concurrat cum particulari juxta ejus inclinationem & determinationem ad productionem actus, & præsertim liberi, cujus potentia est determinativa sui & domina sui actus: ergo Deus non potest hac ratione dici causa peccati; ut enim aliquis peccare censeatur, necesse est, quòd actus malus tribuatur illi specialiter, & quòd sit prævaricatio legis, quæ prævaricatio subsistit & dependet à subiicibilitate ad legem: unde cùm Deus non subiiciatur legibus, non potest esse earumdem prævaricator, nec per consequens potest dici causa peccati, ut sancit Tridentinum sess. 6. can. 6. in quo Sancti Patres declarant proditionem Judę non esse opus Dei, sicut vocationem Pauli, & anathemate percutiunt eos qui oppositum tenent.

Dices: Hac ratione suadetur Deum non esse causam bonorum operum, nec rerum materialium,

lium, quia concurrit etiam ut causa universalis; sed hoc est falsum, ut constat ex variis sacræ Scripturæ locis, in quibus Deus dicitur causa boni & author mundi: ergo responsio est nulla, nec solvit argumentum. *Nego* paritatem, tum quia Deus suadet, imperat bonum, & ad illud incitat saltem moraliter, sicque tribuitur illi opus bonum morale; at quoad peccatum, prohibet illud, *nemini* enim *mandavit impiè agere*: ergo non potest ei tribui sicut bonum; licèt ad utrumque concurrat ut causa universalis, cùm actus malus non respiciat Deum ut causam ad ipsum se determinantem, sicut actus bonus, ad quem Deus per imperium, persuasionem &c. se determinat. Tum quia actus bonus intenditur à causa universali concurrente, scilicet à Deo; actus autem malus non intenditur: ergò non valet paritas.

Objicies 3. Homo potens impedire malum alterius & non impediens, maximè si possit, est causa illius mali, ut fatentur omnes: sed Deus potest impedire malum, & non impedit illud: ergo debet censeri causa saltem moralis ipsius actus peccaminosi; homo enim peccat contra charitatem, si malum proximi non impediat dum potest.

Respondeo negando minorem: certum est Deum posse impedire peccatum, sed quia reliquit hominem in manu consilii sui, & est causa universalis, debet præstare concursum suum homini, ut faciat quidquid voluerit, & ut porrigat manum ad ignem vel ad aquam, ad mortem vel ad vitam: ergo licèt possit absolutè impedire peccatum, cùm non teneatur impedire illud, imò ex ratione causæ universalis debeat præstare concursum suum, non potest censeri causa peccati, quamvis non impediat illud, nisi per prohibitionem, quæ non necessitat voluntatem humanam ad bonum, ut servet libertatem ejus; quæ prohibitio eviden-

ter probat Deum non esse causam peccati, nec velle illud. Si autem Deus mala prohibeat, qua ratione ea facere poterit? Igitur nemo cùm tentatur dicat, quoniam à Deo tentatur; Dominus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat, inquit Scriptura. Nec valet obiicere Deum tentasse Abraham, quia in hoc loco, tentare, idem significat, ac probare, ut vertunt expositores, & præsertim D. Ambrosius de Abraham Patriarcha lib. 1. cap. 2.



DISPUTATIO VII.

De peccato originali.

HUc usque locuti sumus de peccato secundùm se considerato, modò examinanda est natura originis omnium peccatorum, seu peccati originalis.

QUÆSTIO I.

An sit peccatum originale?

DIco, quòd datur peccatum originale, seu quòd communicatur per originem & naturalem propagationem, ab Adamo commissum, indèque ad posteros transfusum Prob. 1. contra Pelagium. Ex Scriptura 1. Genes. 17. *Masculus cujus preputii caro circuncisa non fuerit, delebitur anima illius de populo suo, quia pactum meum irritum fecit*; ubi 70. Interpretes legunt, *Infans qui octavo die circuncisus non fuerit, delebitur*: sed infans non fecit pactum Dei

Dei irritum per peccatum actuale & proprium: ergo per aliquod peccatum, quod fuit illi transfusum naturali propagatione. 2. Job. 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Quod debet intelligi de immunditia in conceptione, seu per naturalem propagationem transfusa, ut vertunt 70. Interpretes. *Nemo mundus a sorde, nec infans unius diei super terram*: ergo infans unius diei habet peccatum: sed non potest esse actuale: ergo originale. Et 1. ad Chorinth. 15. Apost. ait, *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*: debet intelligi de peccato quod est mors animæ; sed puerorum mors non potest esse peccatum proprium & actuale: ergo originale, quo ex Apost. *Nascimur filii iræ*. Ex SS. Patribus. Gregor. lib. 7. ad secundum, epist. 53. ait, *Illud incertum non est, quia nisi sacri Baptismatis gratia fuerit renatus homo, omnis anima originalis peccati vinculis est obstricta*. Aug. epist. ad Olympium ait; *Adam sic peccasse illud grave peccatum, ut omne genus humanum in commune damnaret*: ergo ex SS. Patribus datur peccatum originale.

Prob. ex Doctore in 2. dist. 32. ubi ait, *Quicumque ab Adamo propagatus caret justitia originali quam à Deo acceperat posteris traducendam, peccato originali fœdatur*; sed nascimur absque justitia originali, in qua Adam fuit creatus; alioquin superfluum esset Sacramentum baptismi: ergo omnes nascimur cum peccato originali. Deinde, pueri nascuntur cum effectibus peccati, nempè mortales, & patiuntur infirmitates, dolores, atque labores, ut suadet Aug. his verbis, *Grave jugum super filios Adæ à die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturæ*: ergo nascuntur peccatores; cùm effectus numquã sint sine causa: sed non possunt esse peccatores peccato proprio & actuali, quia carent usu rationis & libertatis: ergo peccato originali.

ergo nec peccatum, quod necessariò debet esse voluntarium. 4. anima in qua est peccatum, non descendit ex Adamo per generationem, cùm sit à Deo immediatè creata: ergo in ipsam nullum peccatum transfunditur per generationem hominis.

Resp. ad 1. negando sequelam, quia communicatio peccati non provenit per se ex conjugio nec ex conjunctione viri & fœminæ, sed ex prævaricatione Adami; & ideò connubium est bonum, licèt in natura corrupta sit occasio peccati contrahendi. Ad 2. nego consequentiam, quia licèt parentes sint justi formaliter & in ratione personæ, tamen virtualiter, seu in virtute seminis, habent peccatum naturæ & speciei, quod est peccatum originale transfundendum in filios. Ad 3. negando consequentiam, quia ut in aliquo sit peccatum originale, quod potest dici peccatum membri, non requiritur, quòd in ipso sit actus voluntarius formaliter, sed sufficit, quòd sit in capite, in quo peccante omnia membra peccant: unde dicitur, *Omnes in Adam peccaverunt*: Quia voluntates omnium hominum includuntur in voluntate Adami, quem Deus constituit caput totius generis humani. Ad 4. nego conseq. Quia generatio attingit animam, ut uniatur corpori, in qua unione contrahit peccatum originale; ideòque licèt non descendat ex Adamo ratione sui, tamen descendit ratione compositi, aut compartis, & consequenter ratione compartis, seu carnis, fœdatur.

Quæres 1. An peccatum originale sit voluntarium? Resp. Quòd est voluntarium omnibus hominibus terminativè per modum effectus, quia peccatum originale, ut monet Gonetus, non est de genere peccati actualis, sed de genere peccati habitualis, quod non consistit in actu, sed in termino & effectu in illis ex peccato Adami relicto:

ergo non eſt voluntarium formaliter per modum exercitii, ſicut eſt voluntarium in Adamo; ſed terminativè tantùm, & ex ordine ad voluntatem Adami, qui omnium hominum voluntates continet.

Quæres 2. Quomodo peccatum originale per generationem in poſteros Adæ traducatur? Reſp. Non alia ratione traduci, quàm quia homo ex Adamo per ſeminalem propagationem via communi generatur: ita quòd anima eo ipſo inſtanti conceptionis quo in corpus organizatum infunditur, & hominem Adæ filium naturalem conſtituit, etiam cenſeatur in ipſo protoparente, tamquam capite totius generis humani, Dei præceptum violaſſe. Ita Fraſſen. Et colligitur ex Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 3. dicente, *Sicut revera homines, niſi ex ſemine Adæ propagati naſcerentur, non naſcerentur injuſti cum ea propagatione, per ipſum dum concipiuntur, propriam injuſtitiam contrahunt*: ergo peccatum originale traducitur, quia homo per ſeminalem propagationem ex Adamo generatur.

Dices: Sancti Patres concupiſcentiæ attribuunt transfuſionem peccati originalis in poſteros: ergo peccatum originale non traducitur per ſeminalem propagationem. Probatur antecedens: D. Auguſtinus lib. 1. de peccatorum meritis, cap. 19. ait, *Occulta etiam labe carnalis concupiſcentiæ labeficavit in ſe omnes de ſua ſtirpe venientes*: & lib. 1. de nuptiis & concupiſcentia, cap. 23. inquit, *Hæc concupiſcentia, quæ ſolo Sacramento regenerationis expiatur, profectu peccati vinculum generationis traiicit in poſteros*: D. Bernardus in meditation. cap. 3. ait, *Propter carnem, homo vanitati ſimilis factus eſt, quia ex illa vitium concupiſcentiæ traxit, quo captivus tenetur & incurvatus, ut diligat vanitatem, & iniquitatem operetur*: ergo ex his & aliis ſimilibus Sanctorum Patrum ſententiis, transfuſio peccati originalis attribuitur cõcupiſcentię.

Reſ-

Respondeo negando antecedens: primò, Sancti Patres tribuunt concupiscentiæ transfusionem peccati originalis, quia ipsa est causa transfusionis ipsius peccati in posteros; sublata enim primorum Parentum concupiscentia, nulla esset peccati originalis transfusio. Sic Patres non nocent, cùm loquantur in sensu causali, seu de causa peccati, & dubium resolutum sit de sensu formali, & de transfusione peccati originalis in posteros. Secundò, Sancti Patres loquuntur in sensu concomitante, ex necessaria videlicet connexione quam habet concupiscentia cum traductione peccati originalis, ut observat Frassenius; cujus ratio est, quia actus generationis per quem peccatum originale traducitur, nusquam fit in hoc naturæ lapsæ statu absque motibus concupiscentiæ, unde concludit transfusionem peccati originalis tribui concupiscentiæ tamquam argumento & indicio traductionis illius peccati, non verò tamquam causæ, quæ non est alia nisi generatio; contrahimus enim peccatum originale, quia in Adam peccavimus; quapropter Christus fuit sine peccato originali conceptus, quia in Adam non peccavit: sed peccavimus in Adam quia sumus filii ejus naturales, & naturali via generationis communis ab eo propagati: ergo per naturalem generationem, non verò per concupiscentiam, tamquam per propriam causam, peccatum originale transfunditur in nos.

QUÆSTIO II.

An Adam per quodcumque peccatum, dummodò esset primum, traduxisset in posteros culpam originalem?

DIco, primum Adami peccatum fuisse causam traductionis culpæ originalis, non

quia primum, sed quia tale: unde si quodvis aliud priùs commisisset, totam humanam non infecisset naturam.

Prob. Ideò peccatum Adæ traducitur in posteros, totamque humanam infecit naturam, quia Deus ipsi hanc legem imposuit, Genes. 2. *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*, ut est evidens; certum enim est, quòd seclusa lege, tollitur peccatum, & quòd nulla alia prohibitio fuit Adamo facta à Deo præter istam, *De ligno scientiæ &c.* sed hæc lex aut hoc pactum *de morte ad posteros traducenda*, respicit solùm transgressionem obedientiæ & esus ligni vetiti: ergo si commisisset quodvis aliud peccatum, non infecisset totam naturam humanam. Prob. minor. 1. Lex aut pactum non injungit mortem aliis peccatis, ut colligitur ex hac particula *Ex eo morte morieris*, quæ denotat pœnam & transgressionem unius peccati dumtaxat: ergo si observasset hanc legem, non meruisset mortem pro seipso & posteris suis, licèt aliud peccatum commisisset. 2. Si hæc lex respiceret alia motiva, & per quodcumque aliud peccatum totam posteritatem infecisset, dæmon provocasset parentes nostros ad transgrediendum aliud præceptum, aut ad committendum aliud peccatum, de quo non fuisset expressa & formalis inhibitio, cùm probabilius sit, quòd Adam potiùs consensum præbuisset, ratione formalis & expressæ inhibitionis, nempè *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas*; sed dæmon provocavit parentes ad esum ligni vetiti: ergo signum est, quòd istud peccatum dumtaxat erat causa traductionis culpæ originalis, ad quam dæmon tendebat. 3. Transgressio hujus præcepti traducitur ad posteros, quia est peccatum capitale, seu commissum ab Adamo ut capite totius naturæ, ut fatetur Gonet. sed si commisisset aliud

pec-

ꞌeccatum, peccasset ut membrum naturæ: cerum enim est, quòd Adam erat caput totius naturæ & membrum. Tum quia Christus est membrum Ecclesiæ, licèt sit caput invisibile. Tum quia caput in physicis & in moralibus, habet rationem membri: ergo Adam poterat peccare ut membrum & ut caput, & consequenter si aliud peccatum commisisset, potuisset esse personale. Nec valet dicere cum Goneo, hanc legem *De ligno scientiæ &c.* respicere nplicitè & virtualiter alias transgressiones. Tum quia sequeretur, quòd non potuisset peccae personaliter, quod implicat. Tum quia peccata diversæ speciei nequeunt unica lege deterinata prohiberi; nā si hęc lex *Non occides* esset ola, non prohiberet implicitè furtum: ergo hæc ex *De ligno scientiæ &c.* non prohibet virtualiter implicitè alias transgressiones.

Objicit Gonet. Idcircò primum peccatum dæ traducitur in posteros, quia per illud prius homo amisit justitiam originalem, quæ rat quoddam donum gratuitum, toti naturæ umanæ divinitùs in primo parente collatum; d per quodcumque aliud pecatum mortale, fuisset primum, amisisset primus homo justiam originalem; nam justitia originalis, utpoè includens ipsam gratiam sanctificantem, erat icompossibilis cum quovis peccato mortali: go quodcumque peccatum mortale ab Adao commissum, si fuisset primum, fuisset in poeros traductum, subindeque fuisset casa origialis peccati.

Resp. 1. negando minorem: nam ut dixi surà, justitia originalis & gratia sanctificans uæ est incompossibilis cum peccato, distinuntur realiter, sicut fides & ipsa gratia saniticans; ergo licèt per aliud peccatum morle Adam amisisset gratiam sanctificantem, men non amisisset justitiam originalem, siti per peccatum mortale homo non amittit fidem,

fidem, nec spem, licèt amittat gratiam sanctificantem. 2. Si Adamus amisisset justitiam originalem pro se, propter peccatum personale, tamen non eam amisisset pro posteris, quia illud peccatum non fuisset capitale. Nec valet dicere cum Goneto, quòd Adamus per primum peccatum amisisset justitiam originalem, & vigorem ad eam communicandam posteris; quia talis vigor (inquit) quasi dimanabat ab ipsa justitia & erat illi connexus: Non valet, inquam, quia Adamus non communicasset posteris justitiam originalem physicè & elicitivè, sed solus Deus qui dederat eam Adamo: ergo Adam potuisset eam amittere pro seipso, & non amittere eam pro posteris, quia in ipso non peccassent, & consequenter posteri nati fuissent in justitia originali, in qua Adam fuit creatus.

Inferes, quòd si Adamus observasset præceptum de non comedendo de ligno prohibito, & commisisset quodvis aliud peccatum, non infecisset totam naturam humanam; quia ut caput naturæ humanæ tenebatur tantùm ad observantiam hujus præcepti: ergo ut peccatum Adami traduceretur ad posteros, non sufficiebat quodvis aliud peccatum, cùm fuisset personale. Conseq. est certa. Prob. antecedens: Adam ut caput tenebatur observare illud præceptum tantùm quod ab ipso solo violari poterat: sed istud præceptum de ligno non comedendo, ab ipso solo violari poterat pro posteris; nam si Eva sola illud violasset, posteri non contraherent peccatum originale, ut fatetur Gonet. quia (inquit) Eva non fuit instituta caput morale humani generis: Si Cain, Adamo non peccante, comedisset de ligno, non peccasset, nec pro se, nec pro posteris; quia lex erat dũtaxat pro parẽtibus: ergo Adam, ut caput morale totius naturæ humanę, tenebatur tãtùm ad observantiam hujus præcepti, *De ligno scientiæ &c.*

De

De his enim quæ ex mera Dei voluntate, nihil determinare possumus, nisi secundùm id quod in revelatione Scripturarum, decisione Conciliorum, vel traditione Ecclesiæ vel Patrum, accipere possumus; quia voluntas Dei libera, sibi soli nota est; nemo enim novit quæ sunt Dei, nisi Spiritus Dei; & ille cui vult ea revelare: ex Scripturis autem & ex revelatione constat solius illius præcepti *de ligno scientiæ &c.* transgressioni Deum mortem fuisse comminatum, ut suadent hæc verba, *In quacumque die comederis, morte morieris*, quæ denotant pœnam: ergo non licet hanc pœnam imponere alteri peccato, quod committere potuisset primus homo, cùm solus esus de fructu arboris scientiæ boni & mali fuerit ei interdictus sub pœna mortis & sub pœna privationis justitiæ originalis: quemadmodum non licet eam imponere peccato Evæ, si sola peccasset; cùm non minùs constet in Scriptura de alio peccato Adami, quàm de peccato solius Evæ.

QUÆSTIO III.

In quo essentia peccati originalis consistat?

DIco 1. Peccatum originale non esse substantiam animæ superadditam. Hæc conclusio est communis apud Theologos contra plures hæreticos Lutheranos. Prob. 1. Peccatum originale debet esse quædam formalis deformitas, cùm sit verè peccatum; sed deformitas non est formaliter substantia, cùm sit relatio: ergo &c. 2. D. Basil. orat. quòd Deus non sit causa mali, ait, *Malitia non est aliquid subsistens*: ergo non est substantia cui proprium est subsistere per se.

Di-

Dico 2. Peccatum originale non esse formaliter concupiscentiam, aut fomitem peccati. Prob. Peccatum originale tollitur per Sacramentum baptismi, ut sancit Concilium Trid. at concupiscentia aut fomes inclinans ad malum non tollitur, ut fatentur omnes: ergo peccatum originale non consistit in concupiscentia. Præterea, peccatum reperitur in parvulis nondum baptizatis, in quibus tamen non reperitur concupiscentia. Tandem concupiscentia est effectus seu pœna peccati originalis, & causa peccati actualis, ut ait Aug. lib. 5. in Julianum cap. 3. *Concupiscentia*, inquit, *pœna peccati est, quia reddita est meritis inobedientiæ*: ergo non est formaliter peccatum originale: unde concupiscentia non est formaliter peccatum actuale mortale, sed est causa peccati; & sic intelligi debent authoritates Scripturæ & Patrum, quæ docent concupiscentiam esse peccatum.

Dico 3. Peccatum originale non esse aliquam morbidam qualitatem ex corruptione appetitus carnalis in ipsam animam derivatam. Prob. Illa qualitas inhærens animæ esset spiritualis, vel materialis? Non materialis, quia impossibile est, quòd forma materialis inhæreat subjecto spirituali, quale est anima: nec spiritualis, quia proveniret immediatè à Deo, vel ex appetitu carnali; non à Deo, quia esset causa efficiens peccati originalis, nimirùm illius qualitatis, quod implicat; nec ex appetitu carnali, quia spirituale in carnali minimè continetur: ergo non potest esse aliqua qualitas morbida.

Dico ultimò, Peccatum originale formaliter consistere in privatione justitiæ originalis & gratiæ sanctificantis debitæ. Ita Mastr. Delugo, & alii Scotistæ. Prob. 1. Scotus in 2. dist. 32. q. unica §. *Circa istam materiam quoad primum*, ait: *Dico igitur, quòd peccatum originale quod est carentia justitiæ originalis, non est nisi carentia justi-*

justitiæ debitæ: ergo ex Doctore peccatum originale consistit in privatione: sed non consistit in privatione solius justitiæ originalis, quia potuit hujusmodi privatio reperiri in homine, in puris naturalibus constituto: ergo consistit in privatione justitiæ originalis & gratiæ sanctificantis debitæ.

Prob. 2. Doctor loco cit. ait, cum D. Anselm. lib. de conceptu virginali, cap. 27. *Per peccatum originale nihil aliud intelligere queo in ipsis infantibus, nisi factam per inobedientiam Adæ justitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes sunt filii iræ*; sed nuditas, seu privatio justitiæ debitæ, per quam omnes sunt filii iræ, est privatio justitiæ originalis & gratiæ sanctificantis, cùm per ipsam gratiam homo constituatur filius Dei adoptivus: ergo ex Doctore & D. Anselmo, Peccatum originale, quod est in infantibus ante baptismum, nihil aliud est, quàm privatio utriusque doni, scilicet justitiæ originalis, & gratiæ justificantis debitæ, permanens, donec per baptismum deleatur.

Prob. 3. Ex privatione utriusque doni, scilicet justitiæ originalis & gratiæ sanctificantis, emanant & ad nos derivantur fomes, concupiscentia, rebellio, appetitus inferioris contra partem superiorem, & alii defectus quibus undique jactamur, & quorum Christus Dominus, in quo peccatum originale non erat, fuit expers: ergo peccatum originale debet consistere in illa privatione. Conseq. est certa. Prob. antecedens: Hæc omnia proveniunt ex eo quod per baptismum primò tollitur: sed id quod per baptismum primò tollitur, est privatio justitiæ originalis debitæ; nam licèt post baptismum infans careat dono justitiæ originalis præcisè sumpto, & recipiat tantùm donum gratiæ justificantis, tamen post baptismum non remanet in privatione, sed in negatione illius doni; quia debitum habendi illud

illud donum, per quod carentia fit privatio, tollitur per baptiſmum, & commutatur in debitum habendi gratiam juſtificantem; ideòque cùm ſublato debito non remaneat privatio, ſequitur quòd poſt baptiſmum non remanet privatio juſtitiæ originalis, ſed negatio: ergo &c.

Obj. 1. Si Deus crearet hominem in ſtatu puræ naturæ, eſſet in privatione juſtitiæ originalis ſimul & peccati originalis: ergo peccatum originale non poteſt conſiſtere in privatione utriuſque doni. 2. Peccatum originale poteſt de potentia Dei abſoluta tolli abſque infuſione alicujus formæ, ut docent Scotiſtæ: ergo non poteſt conſiſtere in privatione, quæ per poſitionem ſolius formæ, cujus eſt privatio, tolli poteſt.

Reſp. ad 1. nego antecedens: nam ille homo in ſtatu puræ naturæ creatus eſſet in negatione, ſicut lapis eſt in negatione viſus, quia non haberet debitum habendi illam. Ad 2. nego conſequentiam; quia peccatum originale & gratia non opponuntur formaliter ex natura rei, & conſequenter poteſt tolli privatio abſque poſitione formæ, per divinam voluntatem acceptantem illum hominem, & condonantem peccatum, cùm voluntas Dei operari poſſit quidquid facit formale gratiæ, putà reddere hominem Deo gratum, juſtum, & ſanctum.

Obj. 2. Privatio juſtitiæ originalis non eſt culpa in pueris, ſed pœna; cùm ſit pœna Adamo inflicta: ergo hæc privatio nequit eſſe conſtitutivum formale peccati originalis. 2. Privatio juſtitiæ originalis non eſt voluntaria in puero: ergo in ipſa non poteſt conſiſtere peccatum originale, cùm omne peccatum debeat eſſe voluntarium. 3. Peccatum Adæ conſiſtebat in poſitivo, ſeu in deformitate liberi eſus ligni vetiti ad præceptum: ergo in nobis non debet conſiſtere in privatione.

Reſp. ad 1. negando antecedens: Quia privatio

tio justitiæ originalis potest habere rationem pœnæ & culpæ; pœnæ, respectu divinæ voluntatis punientis Adamum transgressorem, & ab ipso removentis justitiam originalem; & culpæ, respectu Adami transgressoris, quia intentio comedendi de ligno vitæ, includit virtualiter intentionem non habendi justitiam originalem, ideòque est culpa in Adamo & in pueris. Ad 2. nego antecedens: Quia Deus constituit Adamum caput totius generis humani, & in ejus voluntate inclusit voluntates omnium hominum; ideòque Adamo liberè peccante, omnes in ipso voluntariè peccaverunt. Ad 3. distin. Peccatum actuale Adæ consistebat in positivo, concedo; Habituale, nego antecedens & consequentiam. Quia peccatum originale quod est in parvulis, & peccatum actuale Adami, non sunt ejusdem speciei: benè verò cum peccato habituali Adami, in quo duplex fuit peccatum, unum actuale, ait Gonet. quod fuit peccatum superbiæ, aut gulæ, aut inordinati amoris, à quo ipse Adamus dictus est peccans, & nos prout eramus in illo, peccatores sumus; & aliud habituale, quod fuit terminus talis actus, denominavitque Adamum peccatorem. Primum fuit quid positivum; secundum verò fuit privatio justitiæ originalis & gratiæ sanctificantis.

Ex dictis inferendum est, peccatum originale non esse formaliter concupiscentiam, contra Lutheranos & Calvinistas, nec fomitem ad malum inclinantem. Quod verum esse iterùm sic evinco: D. Augustinus lib. 5. in Julianum cap. 3. ait, *Concupiscentia pœna peccati est, quia reddita est meritis inobedientiæ*; quæ quidem concupiscentia per baptismum non tollitur, ut definitum manet in Tridentino sess. 5. in decreto de peccato originali, ubi legitur, *Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur & sentit*; per baptismum tamen tollitur & eluitur peccatum origina-

ginale, ut ſancit idem Tridentinum ibidem: ergo nec concupiſcentia, nec fomes ad malum inclinans, poſſunt eſſe formaliter peccatum originale, cùm remanere & non remanere poſt baptiſmum, non poſſint eidem convenire, & concupiſcentia ſit effectus & pœna peccati originalis, & cauſa peccati actualis. Nec valet obiicere Apoſtolum, qui concupiſcentiam ſæpè appellat peccatum, quia Apoſtolus non loquitur in ſenſu formali, ita ut concupiſcentia ſit formaliter peccatum; ſed in ſenſu cauſali juxta morem Scripturæ, quæ plerumque vocem peccati uſurpat pro cauſa peccati, ut liquidò conſtat in Synodo Tridentina loco citato, cujus verba retuli in quæſt. 1. diſp. 6.

QUÆSTIO IV.

In quo ſubjectetur originale peccatum?

DIco, quòd ſubjectum proximum & immediatum peccati originalis non eſt anima nudè ſumpta, & ſecundùm ſuam eſſentiam conſiderata; ſed voluntas, qua mediante recipitur in anima. Prob. 1. Peccatum originale debet immediatè recipi in ſubjecto, in quo recipitur gratia baptiſmalis, cùm idem ſit ſubjectum privationis, & formæ qua privat, ut ait Gonet. ſed gratia immediatè recipitur in voluntate, & ipſa mediante recipitur in anima, ut fuſiùs dicemus in proprio loco: ergo peccatum originale recipitur immediatè in voluntate. 2. Anima nudè ſumpta non eſt capax beatitudinis, nec eſt priùs beata quàm voluntas, nec beata immediatè, ſed mediantibus potentiis, quia non eſt principium operativum, niſi me-

mediantibus potentiis; at beatitudo, ut fatetur Gonet. consistit in operatione: ergo neque est immediatè capax originalis peccati. Prob. conseq. Beatitudo formalis est incompossibilis cum peccato tum originali, tum actuali, aut personali: ergo beatitudo & peccatum originale sunt in eodem subjecto.

Obj. Gonet. Peccatum originale per originem seu generationem traducitur in posteros; sed origo seu generatio priùs attingit animam ut terminum, quàm potentias illius: ergo priùs hoc peccatum inhæret animæ, quàm ejus potentiis. *Illustrat hanc rationem D. Thomæ contra Vasquezium* sic: Inter partes hominis quæ sunt culpæ capaces, illud priùs recipit in se culpam originalem, quod priùs per generationem corpori unitur; sed priùs unitur corpori per generationem anima rationalis secundùm essentiam, quàm secundùm potentias; cùm inter corpus & animam nulla mediet potentia; inter potentias autem & corpus mediet potentia; inter potentias autem & corpus mediet anima ut subjectum & principium potentiarum: ergo culpa originalis priùs & immediatiùs recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentiis.

Confirm. Parvulus qui concipitur, priùs natura intelligitur habere animam, quàm potentias: sed in illo priori anima est infecta peccato originali, cùm sit actu pars filii Adæ. Unde si de potentia absoluta, ab essentia animæ potentiæ non resultarent, ille parvulus non propterea à culpa originali esset immunis, sed eo ipso quòd per generationem fieret membrum Adæ, tali peccato inficeretur: ergo priùs natura peccatum originale recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentiis.

Resp. Quòd licèt peccatum originale traducatur per generationem, & generatio priùs attingat animam, quàm potentias; tamen non valet concludere peccatum inhærere priùs ani-

mæ; quia non ſequitur ordinem, nec modum generationis; aliàs inhæreret carni, ad quam terminatur generatio; ſed ſequitur ordinem & capacitatem ſubjecti culpabilis: unde cùm voluntati primò competat libertas eſſentialis, tamquam principio deformitatis aut conformitatis ad legem, oportet, quòd peccatum priùs inhæreat voluntati, quàm animæ, quæ operatur liberè ratione voluntatis. *Ad rationem illuſtrantem*, nego majorem: Quia illa pars quæ eſt per ſe capax & immediatè, priùs recipit culpam, quàm illa quæ eſt capax mediante alia, quamvis priùs uniatur corpori: ergo cùm anima ſit capax culpæ ratione voluntatis, & voluntas ratione ſui propter libertatem, oportet, quòd peccatum priùs inhæreat voluntati, quàm animæ, licèt anima priùs uniatur corpori. Ad confirm. nego minorem. Tum quia in illo priori, anima non eſt capax culpæ. Tum quia ſi potentiæ non reſultarent ab anima, parvulus non inficeretur peccato originali, quia careret voluntate, ratione cujus omnes homines ſunt partes Adæ, & in ipſo peccaverunt: Nam ſi Adam non habuiſſet voluntatem, non peccaſſet nec pro ſe, nec pro aliis, ut certum eſt, nec fuiſſet caput totius naturæ: ergo ille parvulus cujus anima eſſet ſine voluntate, non peccaſſet in Adam, & conſequenter eſſet immunis à culpa originali. Omitto 2. rationem D. Thomæ, quam Gonetus proponit, quia ſupponit gratiam ſubjectari immediatè in anima, quod eſt falſum. Tum quia patet ſuprà in argumento. Tum quia fuſiùs dicemus in proprio loco.

Objicies iterùm: Peccatum debet ſubjectari immediatè in ſubjecto quod punitur, & patitur peccati pœnam, & quod damnabitur in ſtrictiſſimo Dei judicio: ſed anima eſt illud ſubjectum; dicimus enim, quòd animæ cruciantur in inferno, quòd ſunt damnatæ, &c. ut conſtat in variis locis tum Scripturæ, tum Concilio-

rum:

um: ergo nedum peccatum originale, ſed etiam ctuale ſubjectatur immediatè in anima. Minor eſt certa, major verò probatur: Juxta leges um divinas, tum humanas, innocens non punitur; punitio quippè datur, aut ſaltem danda ſt reo: ergo ſubjectum cui infligitur pœna, ſt ſubjectum peccati.

Reſp. animam eſſe damnatam propter peccatum, & ſubjectum pœnæ, &c. ſed hæc omnia non competunt ei immediatè, ſed mediante voluntate quæ eſt potentia ipſius, quæ committit peccatum, aut effectivè peccat; nam libertas quæ, ut in proprio loco diximus, eſt fundamentum moralitatis, videlicet bonitatis & malitiæ, eſt in voluntate: ergo in ipſa etiam ſubjectatur peccatum, quod eſt malum morale quod maculat animam, quamvis non ſit ipſius ſubjectum immediatum, ſicut anima eſt & dicitur intelligens, licèt intellectio ſubjectetur in intellectu.

QUÆSTIO V.

An pueri cum ſolo originali decedentes ſubeant pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ, vel ſaltem aliquam ex parte damni triſtitiam patiantur?

Duplici pœna puniuntur damnati in inferno, ſcilicet pœna damni, quæ conſiſtit in privatione viſionis intuitivæ, & beatificæ fruitionis Dei; & pœna ſenſus, quæ eſt illa quæ ab igne infernali infligitur: unde difficultas non eſt de pœna damni, cùm in Limbo non videant Deum, ſed de pœna ſenſus.

Dico, quòd parvuli cum ſolo originali decedentes non ſubibunt pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ, nec dolorem ob carentiam bea-

beatificæ visionis. Prob. 1. pars 1. D. Bernard. ait, *Sola propria voluntas ardet in inferno*: sed peccatum originale non est actus proprię voluntatis: ergo &c. 2. Pœna sensus correspondet malitiæ peccati & delectationi inordinatæ, ex illo Apoc. 18. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantùm date ei tormentum & luctum*: atqui parvuli nullam malitiam, nullamque delectationem inordinatam habuerunt, cùm malitia & delectatio inordinata, sint actus usus libertatis: ergo nulla est pœna sensus præparata ad punitionem parvulorum. 2. Peccatum originale remittitur absque ulla pœna sensus, & mortale non remittitur absque dolore: ergo in alia vita peccatum originale non punitur pœna sensus sicut actuale.

Prob. 2. pars: Tristitia provenit semper ex his quæ nobis nolentibus accidunt, ut ait Aug. sed pueri in Limbo existentes, nullam nolitionem positivam habent de privatione visionis, seu de pœna damni: ergo nullam tristitiam patiuntur. Prob. minor: Ut parvuli habeant positivam nolitionem de privatione beatitudinis supernaturalis, seu dolorem de amissione beatitudinis, oportet, quòd cognoscant se eam amisisse, & ad ipsam ordinatos: sed non cognoscunt in Limbo: tum quia hoc non potest cognosci nisi per fidem, vel per revelationem: sed parvuli carent fide quæ infunditur in baptismo, carent etiam revelatione: ergo. Deinde, parvuli ex misericordia Dei nullam pœnam sensus patiuntur: sed tristitia & dolor pertinent ad pœnam sensus: ergo.

Obj. 1. Christus passus est gravia tormenta propter peccatum originale: ergo parvuli propter ipsum patiuntur etiam pœnam sensus. 2. In die judicii omnes ibunt vel in vitam æternam, vel in ignem æternum: sed parvuli non ibunt in vitam æternam: ergo in ignem æternum. 3. Peccatum veniale punitur pœna sensus: ergo.

Resp.

Resp. ad 1. negando conseq. Quia Christus satisfecit ex justitia pro peccato primi hominis, ideòque passus est gravia supplicia: at pueri non satisfaciunt pro peccato in alia vita, & consequenter non patiuntur pœnam sensus. Ad 2. dico 1. quòd in sacra Scriptura, *Ly in ignem æternum*, significat pœnam damni, sicut pœnam sensus. 2. quòd per *Ly omnes* intelliguntur adulti ob proprias culpas damnati, vel ob propria merita salvati; non autem parvuli virtute merendi aut demerendi carentes, ut colligitur ex ipsomet textu, *Esurivi & non dedistis mihi manducare &c.* Ad 3. nego conseq. quia peccatum veniale, licèt sit levius originali, tamen est peccatum proprium: ergo debet puniri pœna sensus.

Obj. 2. In hac vita parvuli patiuntur pęnam sensibilem propter peccatum originale, ut famem, sitim, morbum &c. ergo signum est quòd in alia pœnas sensus sustinebunt. 2. Adamus peccando, pęnam sensus incurrit: ergo & pueri qui in ipso peccaverunt. 3. Pueri cum baptismo decedentes præmiantur gloria qua præmiantur adulti: ergo decedentes sine baptismo, puniuntur pęna sensus qua puniuntur adulti.

Resp. ad 1. negando conseq. Quia pęnæ quas pueri in hac vita patiuntur, sequuntur naturalem corporis constitutionem, qua ratione eas patiuntur quoque bruta, ait Mastrius, ex subtractione originalis justitiæ; unde parvuli indirectè puniuntur in hac vita: at pœna sensus in alia vita, directè infligitur propter peccatum actuale & proprium; ideòque cùm parvuli nullum peccatum proprium habeant, nullam pęnam sensus pati debent. Ad 2. nego conseq. Quia peccatum in Adamo non est originale, sed proprium & actuale; in nobis verò non est actuale, nec proprium. Ad 3. nego antecedens: Quia parvuli statim post baptismum

decedentes, non recipiunt mercedem laborum, sed hæreditatem: ergo decedentes ante baptismum non debent puniri pœna adultorum, quæ est pœna sensus; sed tantùm pœna damni, id est, debent tantùm privari hæreditate filiorum Dei.

Obj. 3. Parvuli puniuntur pœna damni, quæ est major, quàm pœna sensus: ergo puniuntur etiam pœna sensus. Resp. negando conseq. Pœna damni, & pœna sensus, sunt in diversis lineis, ideòque una potest haberi, quin alia habeatur.

Obj. 4. Parvuli cognoscent in die judicii se privatos summo bono propter peccatum originale, licèt modò ignorent hoc misterium: ergo parvuli, præter pœnam damni, sustinebunt aliquam tristitiam, & consequenter aliquam pœnam sensus.

Resp. negando consequentiam: Possibile enim est, quòd parvulus in Limbo existens sit contentus de suo statu, sciens Deum ita disposuisse, ut ait Scotus: unde licèt parvuli sciant post diem judicii se privatos summo bono propter peccatum originale, nullum tamen habebunt dolorem, quia cognoscent se evasisse gravissimas pœnas, quibus in inferno puniuntur damnati: imò potiùs gaudebunt, inquit Arriaga, de pœnarum inferni evasione.

Confirmatur ratione Divi Bonaventuræ: Pueri cum solo originali decedentes non sunt justi, nec voluntariè rei, seu culpabiles peccato proprio, cùm non habeant gratiam, nec malitiam, nec usum libertatis: ergo debent tenere medium inter justos aut beatos, & peccatores actuales aut æternis ignibus cruciatos. Unde quia beati carent malo pœnæ sensibilis, & damnati è contrario sunt in tenebris & puniuntur pœna sensibili, parvuli ut teneant medium inter utrosque, scilicet ut non perfruantur deliciis æternis cum beatis qui gratiam habuerunt,

& ne ignibus crucientur æternis ſicut damnati qui verè, propriè & liberè peccaverunt, non debent puniri pœna ſenſus; ſed ſolùm pœna damni, qua communicant cum damnatis in hoc quòd carent aut privantur viſione Dei, & cum beatis in hoc quòd carent omni afflictione interiori atque exteriori: per ipſam pœnam damni, parvuli ſunt etiam diverſi à beatis, quia non vident Deum quem beati vident; & à damnatis, quia non puniuntur pœna ſenſibili & ignis, qua puniuntur damnati. Hanc ſententiam tuetur Barboſa in cap. *quid eſt.* De pœnit. diſp. 4. ubi citat Bellarum, Azorium & alios graviſſimos doctores.

Suadetur tandem hæc veritas authoritate juris Canonici. Innocentius III. In cap. *majores* §. *ſed quæritur*, ait, *Præterea pœna originalis peccati, eſt carentia viſionis Dei: actualis vero pœna peccati, eſt gehennæ perpetuæ cruciatus*: ubi gloſa verbo *propter originale*, inquit, *Sed pro originali debetur tantùm carentia viſionis Dei directè*. Addo Concilium Florentinum ſeſſ. ult. deffiniens animas eorum, qui cum peccato mortali, vel ſolo originali decedunt, mox in infernum deſcendere, pœnis tamen diſparibus puniendas. Quod non poteſt intelligi de ſola diſparitate aut inæqualitate graduali, ſed de eſſentiali & ſpecifica, alioquin ſuperflua eſſet Concilii diviſio pœnarum inter parvulos & adultos, cùm etiam adultorum pœna ſit gradualiter inæqualis, quippè pro menſura peccati, erit & plagarum modus; idcircò ſuperfluum fuiſſet afferre tale diſcrimen, niſi parvuli ſuſtinerent pœnam damni, adulti autem pœnam ſenſus.

Dices: D. Auguſtinus relatus in cap. *firmiſſimè tene*, De conſecrat. diſt. 4. ait, *Nullatenus dubites non ſolùm jam ratione utentes, verùm etiam parvulos qui moriuntur ſine Sacramento Sancti Baptiſmatis, ſempiterno igne puniendos*: ergo, &c. Doctor ſubtilis, qui expreſsè noſtram tuetur

sententiam, respondet in 2. Dist. 33. quæst. unica §. *& si quæratur*, & ait, *Augustinus excessivè loquitur de illis pœnis, sicut frequenter faciunt sancti, quia aliqui dixerunt eos nullam habere culpam & ita nullam pœnam, quia secundùm Philosophum, sicut in moribus via deveniendi ad medium est aliqualiter procedere ultra medium versus extremum 2. Eth. ita frequenter sancti extinguendo contra se Hæreses pullulantes, excessivè locuti sunt, volentes declinare ad aliud extremum, & ita multùm ponderandum est, contra quos Hereticos sancti sunt locuti &c.* & paulò post addit, *Aliter posset dici, quòd æterni ignis supplicio in sensu divisionis, id est in illo supplicio quod est in æterno igne, sunt cremandi*; quod quidem supplicium (loquendo in sensu divisionis) quod est in igne, est pęna damni, à qua Pelagius eximebat parvulos, eisque assignabat locum veræ beatitudinis supernaturalis extra regnum cęlorum: quod extinguere volens D. Augustinus, excessivè locutus est, & in sensu divisionis seu de una pęna damnatorum igne cruciatorum, quæ est pęna damni, & verè pęna inferni & tenebrarum, ob carentiam visionis Dei.



DISPUTATIO VIII.

De effectibus peccati.

CUm effectus supponat causam, visis & examinatis peccati causis & principiis, examinandi sunt effectus. Unde sit

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale?

SUppono 1. inclinationem naturalem ad bonum honestum minui per peccatum extrinsecè, ponendo scilicet obstaculum & impedimentum, ne ita promptè & expeditè ad tale bonum perveniat: ex illo Gen. 8. v. 21. *Sensus enim & cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua*. Quod non potest fieri nisi per peccatum, in conceptione animam vitians, non quoad entitatem & intrinsecè; quia intellectus & voluntas nullam intrinsecam jacturam pati possunt, sed extrinsecè.

Suppono 2. mortem, morbum, & alias miserias corporales, esse effectus peccati originalis: ex illo ad Rom. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors*: ergo quemadmodum peccatum est effectus humanæ voluntatis, ita similiter mors est effectus peccati.

Suppono 3. post actum peccati, hominem remanere peccatorem: ex illo ad Rom. 5. *Cùm adhuc peccatores essemus*. Unde difficultas est, an homo constituatur peccator per privationem gratiæ sanctificantis, cum respectu ad actum peccati præcedentem à quo causatur, ut vult Gonet. vel in ordinatione passiva ad pęnam, seu in obligatione, aut reatu ad pęnam?

Dico 1. Maculam peccati esse obligationem, aut reatum, seu ordinationem ex actu peccaminoso contractam, qua statim ac aliquis peccat, realiter obligatur ad pęnam correspondentem peccato. Ita Scotus in 4. dist. 14. qu. 1. quem sequuntur Gavatius, & alii quos Mastrius sequitur & citat.

Prob. 1. In ſacra Scriptura peccatum habituale exprimitur per reatum ſeu obligationem ad pœnam ex actu peccaminoſo contractam: ergo &c. Prob. antecedens. 1. Matth. 5. habetur, *Qui iraſcitur fratri ſuo, reus erit judicio; qui autem dixerit fratri ſuo raca, reus erit concilio: qui autem dixerit fatue, reus erit gehennæ ignis;* ſed per *Ly reus* in ſacra Scriptura intelligitur *peccator*, ut notat Berchorius, & ut colligi poteſt ex illo Marci 3. *Qui blaſphemaverit in Spiritum ſanctum, non habebit remiſſionem*, id eſt non erit juſtus, *ſed reus erit æterni delicti*, id eſt peccator. In hymnis pro uno Martyre in laudibus habetur, *Tui precatus munere noſtrum reatum*, id eſt peccatum, *dilue*. Et in laudibus Dom. primæ Adventus, *Non pro reatu*, ſeu peccato *puniat &c.* ergo in ſacra Scriptura peccatum habituale idem eſt ac reatus, ſeu obligatio ad pœnam peccato correſpondentem.

Prob. 2. Peccatum habituale quo homo denominatur formaliter peccator, debet eſſe aliquid proveniens ex actu peccaminoſo à lege prohibito, cùm nequeat eſſe ipſemet actus qui eſt præteritus; nec à Deo, qui ad peccatum non concurrit: nam 1. ſi talis actus peccaminoſus numquam fuiſſet, peccator non extitiſſet: ergo peccatum habituale eſt quid proveniens ex actu peccaminoſo. 2. Propheta vocat peccatores abominales ſicut ea quæ dilexerunt: ergo peccatum habituale debet conſiſtere in aliquo ex actu peccaminoſo derelicto; ſed id quod primò & immediatiùs provenit, vel contrahitur ex actu peccaminoſo commiſſo, eſt reatus ſeu obligatio paſſiva ad pœnam peccato correſpondentem. Prob. minor. 1. Commiſſo actu à lege divina prohibito, homo ſtatim obligatur ad pœnam peccato ſeu actui correſpondentem, & privatur gratia ſanctificante; ſed priùs concipitur ad pœnam obligatus,

gatus, quàm gratia privatus; nam ad obligationem ad pœnam peccato correspondentem, sequitur privatio gratiæ, cùm privatio sit pœna, ut dicam infrà: ergo id quod primò & immediatiùs provenit ex actu peccaminoso commisso, est reatus aut obligatio ad pœnam. 2. Statim ac aliquis peccat, illicò fit objectum divinæ voluntatis ordinantis illum ad pœnam; ideòque priùs concipitur ordinatus ad pęnam, quàm gratia privatus, & remanet ordinatus ad pœnam peccato correspondentem, donec pœna illa remittatur; nec potest recuperare gratiam sanctificantem, quin priùs remittatur pœna, cùm gratia sit donum à Deo datum: ergo id quod primò & immediatiùs provenit ex actu peccaminoso commisso, est reatus, seu obligatio, aut ordinatio ad pœnam peccato correspondentem.

Confirm. Philosophandum est de actu peccaminoso seu demeritorio, sicut de actu laudabili, regulis conformi, & meritorio, cùm contrariorum eadem sit ratio: sed id quod actus meritorius relinquit in homine, & à quo homo, actu transacto, constituitur merens, est sola ordinatio passiva ad præmium labori correspondens, quæ non est ipsemet habitus gratiæ, quia Petrus cum eodem habitu gratiæ sanctificantis, potest habere majora merita quàm Joannes: sed est à Deo qui ordinat Petrum ad majus præmium propter frequentiora opera in gratia facta: ergo id quod actus peccaminosus primò relinquit in homine, & à quo constituitur peccator, est ordinatio passiva ad pœnam correspondens.

Prob. 3. Peccatum habituale est id quod post actum peccaminosum relinquitur in anima per pœnitentiam delendum, & à quo homo denominatur peccator; sed id quod relinquitur in anima per pœnitentiam delendum, est reatus, seu obligatio ad pęnam peccato debi-

debitam: ergo &c. Prob. minor: Absolutio & contritio peccatoris, sunt actus qui versantur circa id quod deletur, nempè circa peccatum habituale: Sacerdos enim ait, *Absolvo te ab omnibus peccatis tuis*; & pęnitens, *Doleo de peccatis meis*: sed absolutio Sacerdotis & contritio, nihil tollunt præter reatum seu obligationem ad pænam; Sacerdos siquidem absolvit peccatorem à reatu seu obligatione ad pęnam æternam, non verò à privatione gratiæ. Tum quia à privatione nemo propriè absolvitur, cùm absolutio cadat in aliquid purè removendum, & privatio formæ indicet aliquid restituendum. Tum quia restitutio gratiæ supponit reatum dimissum; aliàs reatus ad pęnam esset simul in homine cum gratia. Deinde, remisso reatu ad pęnam æternam, homo non est propriè peccator, licèt careat gratia sanctificante; nec tenetur agere Pęnitentiam, cùm si moreretur absque reatu seu obligatione ad pęnam æternam, & absque gratia, non esset damnatus, quia damnatus idem est ac ordinatus ad pęnam: at stante reatu ad pęnam æternam esset propriè peccator, etiam si haberet gratiam, quia peccator est propriè debitor, & qui dicit peccatorem, dicit ordinatum ad aliquam pęnam; & dato, quòd decederet cum gratia & obligatione ad pęnam æternam, esset damnatus, cùm damnatus idem sit ac ad pęnam æternam destinatus: ergo id quod relinquitur in anima per pęnitentiam delendum, non est privatio gratiæ, sed reatus ad pęnam peccato correspondentem.

Confirm. Peccatum veniale est materia pęnitentiæ, & constituit hominem peccatorem; sed dum homo dolet de peccatis venialibus & ab ipsis absolvitur, non deletur privatio gratiæ, quia peccatum veniale non privat hominem gratia sanctificante: ergo deletur reatus seu ordinatio ad pęnam peccato veniali corres-

respondentem, aliàs de solis peccatis venialibus nulla dari posset absolutio; ideòque id quod in peccatore deletur per pęnitentiam, est obligatio ad pęnam peccato mortali correspondentem.

Dices: Gregor. XIII. & Pius V. in Bulla contra Michaelem Bajum damnant hanc propositionem, *In peccatum duo sunt, actus & reatus; transeunte autem actu, nihil remanet nisi reatus sive obligatio ad pœnam*: ergo opinio Scoti est damnanda, cùm doceat peccatum habituale esse reatum ad pęnam, ut volebat Bajus. Resp. negando consequentiam, quia Bajus excludebat privationem gratiæ, & volebat hominem, transeunte actu, remanere in solo reatu seu obligatione ad pęnam, ut notat Mastrius: at Scotus docet, in homine, transacto actu peccaminoso, remanere reatum seu obligationem ad pęnam, resultantem ex illo objecto ordinato ad pęnam: remanere etiam privationem gratiæ, à qua etiam homo denominatur peccator de materiali. ergo sententia Scoti non est sententia Baii. Quòd ratio hæc sit vera, patet; nam Bajus negabat infusionem gratiæ requiri ad justificationem peccatorum, & consequenter negabat dari privationem gratiæ in ipsis; ut indicant hæc ultima verba, *Nihil remanet nisi reatus seu obligatio ad pœnam*: ergo Summi Pontifices non negant peccatum consistere in reatu, sed tantùm privationem gratiæ non reperiri in peccatore simul cum reatu.

Dico 2. Maculam peccati mortalis, seu peccatum habituale, quatenus est morale, non esse privationem nitoris gratiæ sanctificantis. Ita Scotus in 2. dist. 37. Prob. 1. Privatio gratiæ est pęna peccati. Tum quia Deus privat aliquem gratia, quia peccavit. Tum quia privatio gratiæ est effectus peccati, sicut privatio lucis est effectus formæ contrariæ &

oppositæ; at non sequitur ex naturali oppositione formarum, sed ex ordinatione D. statuente tollere gratiam adveniente peccato in pœnam peccati: ergo privatio gratiæ non potest esse ipsum peccatum habituale; cùm, ex Goneto, peccatum quantùm ad suam malitiam nequeat habere rationem pœnæ. 2. Peccatum veniale habituale relinquit quamdam maculam, & manet, donec remittatur in Sacramento pœnitentiæ; sed hæc macula non consistit in privatione gratiæ, cùm stet cum ipsa gratia sanctificante: ergo peccatum habituale non potest consistere in privatione gratiæ. 3. Deus non potest inducere hominem ad peccandum, nec ipsum constituere peccatorem, homine non deficiente: ergo privatio gratiæ non est formaliter peccatum habituale. Prob. conseq. Deus potest, homine non deficiente, auferre ab ipso gratiam habitualem, quæ est qualitas permanens & infusa: ergo si Deus nequeat constituere hominem peccatorem efficienter, peccatum non consistit in privatione gratiæ. 4. peccata habitualia sunt inæqualia; sed privationes gratiæ sunt æquales, cùm tam privetur gratia sanctificante homo, qui commisit unum peccatum mortale, quàm ille qui commisit duo, sicut privatio vitæ est æqualis in omnibus mortuis: ergo peccatum habituale non potest consistere in privatione gratiæ.

Respond. Gonet. ad ultimum argumentum, quòd tantò macula peccati aut privatio gratiæ censetur deterior, quantò peccatum, à quo causatur, gravius est, & magis contrarium charitati.

Contra 1. Privatio desumit suam specificationem à forma cujus est privatio, v. g. mors hominis dicitur privatio vitæ, ratione animæ quæ est principium vitæ, & est talis in ratione privationis, qualis erat vita, nec specificatur juxta differentias causarum efficientium: nam dato,

dato, quòd Petrus moriatur per unum vulnus, & Paulus per plura, privatio vitæ, aut mors Pauli, non est major morte Petri, in ratione privationis vitæ, aut mortis: Quia effectus privativi non multiplicantur, nec differunt juxta diversitatem causarum efficientium, sed formarum: ergo si peccatum habituale consistat in privatione gratiæ, macula non potest esse gravior in uno, quàm in alio, nec diversæ speciei in ordine ad peccatum, à quo causatur macula, seu privatio gratiæ, cùm peccatum sit causa efficiens & expulsiva gratiæ, & occidat animam, ipsamque privet vitâ seu gratia, sicut vulnus mortale privat corpus anima seu vita: 2. Si privatio gratiæ multiplicaretur, & specificaretur in ordine ad peccatum actuale, à quo causatur, sequeretur, quòd specificaretur etiam à quocumque alio causante privationem, cùm esset causa sicut peccatum; sed hoc est falsum: nam si Deus auferret gratiam à Petro, ut potest, esset in privatione gratiæ, ac si peccasset; tamen illa privatio non esset macula nec peccatum habituale à Deo specificatum in ratione mali & peccati, quamvis esset ejusdem speciei in ratione privationis & respectu effectuum formalium, cum privatione per peccatum causata: ergo privatio gratiæ non potest censeri deterior, nec specificari in ordine ad peccatum à quo causatur.

Objicies 1. Priùs intelligitur in homine macula ex peccato relictâ, quàm deputatio ad pœnam; ideò enim quis deputatur ad pœnam, quia est culpabilis seu peccator, & peccati macula infectus: ergo deputatio seu ordinatio passiva ad pœnam non est ipsa macula peccati, sed ipsam priùs saltem natura supponit: unde Div. Thom. in 2. dist. 42. ait: *Quod macula est medium inter actum peccati & reatum, quasi effectus actus, & fundamentum reatus.*

Resp. distinguo antecedens: Priùs intelligitur in homine macula ex peccato relicta, quàm deputatio activa ad pęnam, id est, quàm actus voluntatis D. deputantis ad pęnam, concedo, quia Deus deputat peccatores & macula infectos; quàm ordinatio passiva, seu quàm dignitas aut exigentia pęnæ, nego antecedens & conseq. Nam ipsa dignitas est formaliter ordinatio passiva ad pęnam, maculans animam, contracta & relicta ex actu peccaminoso.

Obj. 2. Si Deus statuisset nullam pænam inferre peccato, adhuc anima esset post peccatum maculata, immunda, & in statu peccati: ergo &c. Resp. negando conseq. Quia secluso actu divinæ voluntatis pęnam insligentis, anima per peccatum esset ordinata passivè ad pęnam seu digna pęna æterna, sicuti opus honestum & bonum est dignum aut ordinatum ad aliquod præmium.

Obj. 3. Damnati in inferno novas maculas contrahunt ex peccatis quæ ibi continuò committunt, & tamen cùm non sint ampliùs in statu demerendi, utpotè in termino existentes, non ordinantur à Deo ad novam pęnam: ergo idem quod priùs. Resp. Damnatos in inferno propriè & formaliter non peccare, eadem ratione qua beati non merentur in patria per actus quos eliciunt, nempè quia sunt extra viam.

Obj. 4. Remissa culpa, & ablata macula, adhuc remanere potest ordinatio ad pęnam, quia in justificatione non semper pęna omninò remittitur, sed mutatur æterna in temporalem, juxta illud Aug. *Ne culpa putaretur parva, si cum ea finiretur & pæna, prolixiorem esse voluit pænam, quàm culpam: temporaliter enim detinet pæna, quem in reum ad damnationem non detinet culpa*: ergo macula peccati non consistit in ordinatione ad pęnam.

nam. Resp. Quòd duplex est peccati pęna: Una quæ immediatè & proximè nascitur ex peccato, & contrahitur ratione actus peccaminosi, quæ dicitur à Scoto dignitas pęnæ æternæ; & hæc est macula: Altera verò est immediatè & proximè à voluntate D. qua, ne homo ita facilè in peccatum labatur, vult quòd remissa culpa, & sublata macula quam natura actus peccaminosi exigit, maneat adhuc pœna temporalis, quæ non est formaliter macula, sed purè pęna temporolis, & est illa, de qua loquitur August. ergo macula peccati potest consistere in ordinatione ad pęnam ex peccato nascente, quamvis ipsa remissa in justificatione, remaneat ordinatio ad pęnam temporalem, proveniens ex divina voluntate sic ordinante. Ratio est, quia misericordia & justitia sibi obviant in peccatore; misericordia remittit omnem maculam seu ordinationem passivam ad pęnam æternam, & justitia ordinat justificatum ad pęnam temporalem in hac vita, vel in Purgatorio sustinendam, quæ non est formaliter peccati macula.

Obj. denique: Macula apud omnes est de genere mali culpæ, cùm sit ipsum habituale peccatum, atque adeò nequit ab aliquo Dei actu, sive per modum effectus, sive per modum denominationis, provenire: ordinatio verò passiva peccatoris ad pęnam, proculdubio est de genere boni; nam bonum & justum est peccatorem ad pęnam destinari, imò est effectus vel denominatio ipsius actus divini destinantis; igitur ratio maculę consistere nequit in tali ordinatione. Per ordinationem ad pęnam, Scotus intellexit condignitatem pęnæ: verùm hæc interpretatio non juvat; nam condignitas pęnæ est proprietas sequens culpam, sicut condignitas præmii consequitur bonitatem moralem actus meritorii: ergo essentia peccati habitualis consistere nequit in reatu, seu deputatione

tione ad pœnam, accepta pro condignitate pœnæ.

Confirm. Non ideò aliquis est peccator, quia est dignus pœna; sed potiùs è contra, dignus est pœna, quia est peccator; ergo peccatum habituale non consistit in condignitate pęnæ. Resp. disting. Ordinatio ad pœnam æternam quatenùs respicit actum peccaminosum, ex quo nascitur, est de genere mali, concedo; quatenùs respicit Deum punientem, nego: bonum enim est peccatorem ad pœnam destinari, licèt malum sit peccatori, quòd sit dignus pœna æterna, ut ait Dionys. cap. 4. de divinis nominib. *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*: unde patet, quòd licèt condignitas pęnæ, quatenùs respicit Deum punientem, supponat culpam; tamen quatenùs respicit actum peccaminosum & animam, est ipsamet macula, & effectus peccati actualis, quemadmodum condignitas meriti in ordine ad animam considerata, est effectus actus meritorii. Ad confirm. nego antecedens: Nam peccator, idem est ac dignus pęna, aliàs Deus eos ordinaret activè ad pœnas, priusquàm essent pęna digni.

Obj. 1. in 2. Id quod primò & per se excluditur per justificationem, est macula peccati seu peccatum habituale, cùm justificatio impii sit remissio peccatorum; sed quod primò & per se per justificationem excluditur, est privatio gratiæ, cùm ejus infusio sit terminus ad quem, ut docent Theologi; unde S. Doctor ait, quòd *non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*: ergo macula peccati, seu peccatum habituale, in privatione nitoris gratiæ sanctificantis consistit.

Resp. negando minorem, cùm sit reatus ad pęnam æternam. Ratio est, quia, ut dicit Doctor, remissio peccati & infusio gratiæ, quibus constat justificatio, sunt duæ mutationes; &

re-

remissio peccati, natura saltem præcedit infusionem gratiæ; ideòque peccatum seu reatus non tollitur formaliter per infusionem gratiæ; sed per condonationem D. quæ est natura prior: unde remissio culpæ potest intelligi absque infusione gratiæ, ut ait Doctor.

Objicies 2. Per illud homo constitui debet peccator & injustus habitualiter, cujus oppositum constituit illum habitualiter sanctum & justum; cùm denominationes oppositæ, à formis seu rationibus oppositis petendæ sint: sed gratia sanctificans immediatè constituit hominem sanctum & justum habitualiter: ergo &c.

Resp. negando minorem: Quia, ut dicemus, gratia habitualis non constituit hominem sanctum immediatè & ex natura rei, sed ex ordinatione D. ergo privatio gratiæ nequit immediatè & primariò per se constituere hominem peccatorem & injustum, sed ordinatio passiva ad penam æternam, quæ per voluntatem divinam deletur.

Objicies denique: Eodem modo philosophari debemus de peccato habituali personali, sicut de originali: sed peccatum habituale originale in privatione justitiæ originalis, ut voluntaria voluntate capitis, formaliter consistit: ergo, &c.

Confirm. Sicut privatio originalis justitiæ habet quidquid requiritur, ut sit formaliter peccatum habituale originale, ita & privationi gratiæ nihil deest ex his quæ requiruntur ut sit peccatum habituale personale; est enim habitualis & voluntaria aversio à Deo ut fine ultimo & supernaturali, sicut ipsa gratia sanctificans est unio & conversio habitualis ad Deum ut finem ultimum & supernaturalem: ergo, &c.

Resp. negando majorem 1. Quia privatio gratiæ est ejusdem speciei, ideòque non potest

per

per ipsam solam præcisè, unum peccatum ab alio specificè discerni; at peccatum originale in omnibus est ejusdem speciei, ideòque nullum inconveniens sequitur, licèt in privatione consistat. 2. Peccatum originale est alienum seu contractum, & à primo parente commissum, & consequenter in Adamo, cui est proprium, causat aliquid positivum incompatibile cum justitia originali, & in nobis, quibus est alienum, nihil positivum causat, sed privat nos positivo ab Adamo communicando, nempè justitia originali: at peccatum mortale habituale non est contractum, sed proprium; ideoque est quid causatum ab actu nostro peccaminoso, incompatibile cum gratia habituali, importans necessariò privationem gratiæ. Omitto hunc articulum, *An peccatum non solùm maculam, sed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille consistat?* Tum quia certum est peccatum actuale inducere in animam maculam & reatum. Tum quia macula peccati est reatus, seu obligatio ad pęnam.

QUÆSTIO II.

An peccatum secundùm se, seu secundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit?

DIco, quòd peccatum quantùm ad suam malitiam, & prout est macula, nequit habere rationem pęnæ; benè verò antecedenter, aut concomitanter. Prob. 1. pars: Quia nullum peccatum sub ratione formali malitiæ & peccati, & quatenùs est macula animæ, potest esse Deo gratum, nec meritorium: ergo ne-

nequit habere rationem pęnæ, quæ ex natura sua, & ex ordinatione D. instituitur & imponitur ad remissionem culpæ & satisfactionem justitiæ, quæ sunt actus Deo grati, laudabiles, & meritorii. Prob. 2. pars: Nam unum peccatum potest permitti, & committi in pęnam alterius, ut suadet D. Gregor. dicens, *Peccatum quod per pœnitententiam non deletur, proprio pondere in aliud trahit*, id est, fit causa alterius: ergo secundum peccatum ab alio causatum, potest habere rationem pęnæ, tantùm secundùm ordinationem divinæ justitiæ; & prout est effectus in pęnam primi peccati ordinatus, non verò formaliter.

Quæres, an peccatum mortale per se & ex malitia sua intrinseca, reatum pęnæ æternæ inducat? Resp. negativè: nam ex Doctore gratia habitualis non inducit jus ad vitam æternam ex natura sua intrinseca, sed ex ordinatione D. ergo peccatum sic inducit reatum ad pęnam æternam. Aliunde: Actus moraliter bonus ab homine justo elicitus, non exigit de condigno ex natura sua intrinseca præmium æternum, cùm hoc proveniat ex pacto & acceptatione: ergo nec actus moraliter malus ab homine impio elicitus pęnam æternam, quia contrariorum eadem est ratio.

Obj. Gonet. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per se & ex malitia sua intrinseca inducit reatum pęnæ æternæ; sed peccatum mortale sic se habet: ergo &c. Major patet: Minor prob. Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine; sed deordinatio ab ultimo fine ex sua propria ratione & ex parte peccatoris, est irreparabilis; quia ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis; error autem circa primum principium in speculativis, irreparabilis est: ergo &c. Unde peccatum mortale se habet ut mors animæ destruens primum principium

vitæ

vitæ spiritualis, quod est gratia & conjunctio ad Deum ultimum finem; peccatum autem veniale est veluti morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ spiritualis non destruit, sed tantùm languorem & debilitatem spiritualem inducit.

Resp. negando minorem: Ad cujus prob. distinguo majorem: Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine, secundùm suam entitatem intrinsecam, physicè, & ex natura rei, nego; Ex ordinatione D. sic statuente, seu moraliter demeritoriè, concedo majorem, & concessa minori, stante lege, nego consequentiam. Idem dico de peccato veniali, quod inducit etiam pęnam ex D. ordinatione, & demeritoriè. Unde peccatum mortale non se habet ut mors animæ destruens primum principium vitæ spiritualis ex se & ex natura rei, sed tantùm demeritoriè; aliàs peccatum non posset simul stare cum gratia de potentia absoluta, quod est contra Scotum: ergo peccatum mortale inducit reatum pęnæ, tantùm ex voluntate D. sic ordinante.

Præterea de essentiali constitutivo peccati est, quòd sit contra legem Dei, ut cum communi sententia dictum est supra disp. 1. quæst. 3. itaque peccatum est peccatum, quia Deus posuit legem, contra quam omne factum, vel dictum, vel compositum, est certò peccatum, juxta definitionem à Divo Augustino traditam, & ab omnibus receptam, & illud Apost. ad Roman. 3. vers. 20. *Per legem cognitio peccati* seu essentia peccati, cùm sit id quo res primò concipitur & cognoscitur: sed lex ponitur ex divina ordinatione, qua perseverat dies, teste Propheta, & leges statuuntur: ergo peccatum mortale non inducit per se reatum pęnæ æternæ, sed ex divina ordinatione sic statuente, seu ordinante prævaricatores legum ad talem pęnam, & declarante peccatum tali pœna dignum,

Quod

Quod verum esse probant temporalium legum conditores, qui quodlibet delictum ad pœnam propriam ordinant, quia Deus sic ordinavit, cùm ipse dicat Proverb. cap. 8. vers. 15. *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt*; & vers. 16. *Per me principes imperant, & potentes decernunt justitiam.*

QUÆSTIO III.

An peccatum veniale in damnato, per accidens & ratione conjunctionis cum mortali, pœna æterna puniatur?

DIco, quòd Peccatum veniale non remissum quoad culpam in hac vita, & conjunctum cum mortali, non punietur in inferno pęna in æternum duratura, sed tantùm pęna temporali, peccato veniali debita. Prob. Gon. hìc, *Dico. 2.* habet, *Valde probabile est peccatum, sive mortale, sive veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœna æterna, sed dumtaxat temporali*: ergo nec peccatum veniale non remissum quoad culpam in hac vita, & conjunctum cum mortali. Prob. conseq. Ideò culpa venialis non remissa in hac vita, in inferno erit æterna, sicut macula mortalis cui conjungitur, quia in inferno nulla fit remissio, ait Gonet. ergo si nulla fiat remissio absolutè, pęna peccati quoad culpam remissi non potest remitti in inferno: Vel culpa venialis peccati remittitur etiam sicut pęna peccati remissi quoad culpam, cùm remissio pęnæ sit vera remissio, sicut remissio culpæ, nullaque sit major ratio de una, quàm de alia.

Prob. 2. Peccatum veniale commissum ab homine existente in peccato mortali, mortale non efficitur; aliàs peccatum conjunctum cum alio

alio graviori, esset gravius: ergo peccatum veniale, quod reperitur in damnato, non punitur in inferno pęna qua punitur mortale, scilicet æterna. Prob. conseq. Illa pęna esset æterna, vel ratione voluntatis D. sic ordinantis, vel ratione malitiæ peccati, vel ratione loci, vel ratione peccatoris? Non 1. quia non constat in sacra Scriptura de tali voluntate. Præterea, peccatum veniale in damnato, non est illud, propter quod Deus destinavit ipsum ad pęnam æternam: ergo D. voluntas non ordinat pęnam æternam pro tali peccato veniali. Nec 2. quia malitia peccati venialis non privat gratia, nec amicitia Dei: ergo non debet puniri pęna æterna, ut mortale. Nec 3. locus enim inferni nihil influit, cùm purgatorium sit etiam locus infernalis, quin includat æternitatem pęnarum. Nec ratione peccatoris, tum quia privatio gratiæ non dicit ordinem ad peccatum veniale. Tum quia peccatum veniale numquam fit mortale. Tum quia peccatores puniuntur juxta mensuram delicti: ergo peccatum veniale punitur ut veniale, etiam in damnato, & mortale ut mortale. Tandem, si peccatum veniale reperiretur cum peccato originali, quod est mortale, non puniretur pęna sensus æterna, ut est evidens: ergo nec cum peccato personali.

Objicit Gonet. Peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quoad culpam: ergo nec quoad pęnam. Consequentia manifesta est, nam cùm reatus sit effectus culpæ, tandiù perseverat, quamdiù permanet culpa: Unde si ista in inferno numquam deleatur, ille pariter numquam remittetur. Prob. antecedens multipliciter: 1. peccatum veniale remitti non potest sine mortali, cum quo est conjunctum; sed constat, damnatis non dimitti mortale quoad culpam: ergo. 2. existenti in termino non datur remissio peccati quoad culpam, sed damnati sunt in termino: ergo, &c. 3. remissio

cujus-

juscumque peccati non fit sine aliqua applica-
ne meritorum Christi: sed Christi merita
n applicantur damnatis, quia non sunt Chri-
membra, ut docet S. Thom. nec pro illis sub
i statu existentibus Christus obtulit merita
passionem suam; unde Ecclesia dicit, quòd *in*
erno nulla est redemptio: ergo, &c.

Confirm. Infidelibus nullum remittitur pec-
tum veniale, cùm enim sint extra Ecclesiam,
n peccato mortali propter suam infidelitatem
nper versentur, Deus illis nullam remissio-
m applicat: ergo multò minùs damnatis.

Resp. negando antecedens; Ad 1. prob. ne-
majorem; quia peccatum veniale non con-
it in privatione gratiæ, nec eam connotat;
go cùm remittatur sine infusione gratiæ san-
ficantis, potest remitti, quin mortale remit-
tur, seu quin gratia sanctificans (quæ in in-
num non descendit) infundatur. Ad 2. di-
nguo majorem: Existenti in termino non
tur remissio peccati mortalis, concedo; Ve-
ilis, nego majorem: quia peccatum morta-
non remittitur existenti in termino, ob or-
iationem D. quæ statuit nullum peccatum
ortale remittere extra viam, & non statuit
veniali. Ad 3. distinguo minorem: Christi
erita non applicantur damnatis simpliciter &
ecificativè, concedo: verum enim est, quòd
eus nullum meritum applicat damnatis,
ia statuit in æternum punire peccata qui-
s sunt damnati, quoniam irreparabilia
nt; Secundùm quid, nego: quia non sta-
it punire in æternum peccata illa quibus
n sunt damnati, seu venialia; imò statuit
s liberare ab illa pœna venialium quibus
n sunt damnati, nec indigni vita, nec di-
i pęna æterna, & quibus Deus in via appli-
vit merita Christi ordinando ad pęnam tem-
ralem; unde finito tempore, hæc pęna
vi meritorum Christi applicatorum in via,
remit-

remittitur, sive in inferno, sive in Purgatorio. Illud Ecclesiæ, *In inferno &c.* intelligitur de spe inde evadendi, vel de remissione peccati, quæ fit per gratiæ infusionem, non verò de redemptione aut cessatione peccati venialis, quæ cùm fiat sine gratiæ infusione, potest concedi in inferno. Eadem responsio solvit confirmationem cùm pœna debita peccato veniali infidelium sit etiam temporalis.

Respondeo iterùm negando antecedens. Alia ratione peccatum veniale, cum sit personale, debet esse obligatio, aut reatus, seu ordinatio ex actu peccaminoso contracta, qua statim ac aliquis peccat, realiter obligatur ad pœnam correspondentem peccato veniali, ut dictum est in prima quæstione hujus disputationis de peccati mortalis culpa & macula: ergo peccata venialia in hac vita non remissa, verè remittuntur in inferno quoad culpam. Antecedens supponitur certum ex dictis, consequentia verò prob. Hæc ordinatio ut reatus ad pœnam, tandiu durat, quamdiu durat pœna sustinenda; est enim veluti relatio, quæ deficit deficiente termino: sed pœna, ad quam justitia divina ordinat peccatum veniale, non est irremissibilis, nec æterna ex se, nec ex vi illius ordinationis divinæ justitiæ, nec per accidens, seu ratione peccati mortalis cui conjungitur in inferno; aliàs Deus non puniret citra condignum, imò ultra; quia puniret pœna æterna peccatum veniale, & statueret æqualem pœnam venialibus, & mortalibus, quod est contra omnes Theologos: ergo peccata venialia non remissa, in inferno remitti possunt, quin mortalia remittantur, ut docet Scotus in 4. dist. 21. quæst. 1. §. *contra primum arguitur*, Litt. B. ubi ille Doctor subtilis sic loquitur: *Dico ergo quòd peccato veniali, sive hîc puniendo, sive in inferno, sive alibi, non debetur nisi pœna temporalis, nec per se, nec per accidens, nec est inconveniens* pa-

nam debitam veniali habere terminum in in-
rro.

Confirmatur: Qui solvit rem quam debet, mninò liberatur à debito & solutione illius rei, uamvis habeat alia debita, quæ nunquam sol-ere poterit; nam licèt semper maneat debitor, amen non remanet debitor illius debiti quod lvit: ergo damnatus qui habet peccata venia-a seu debita, quorum solutio seu pœna est mporalis, ut monet Scotus ibidem, Litt. D. ɔi ait, *Nihil aliud est culpæ venialis remissio, iam solutio pœnæ temporalis debitæ pro ea;* sol-t in tempore debitum veniale, seu patitur to-m pœnam temporalem, & liberatur à tali de-to, cùm nihil aliud sit nisi reatus ad pœnam mporalem, ut inquit Scotus *ibidem: Post Ɛum transeuntem, culpa quæ manet, nihil aliud !, nisi reatus ad pœnam debitam.*

QUÆSTIO IV.

Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur?

DIco 1. quòd unicuique peccato mortali duplex pœna debetur, scilicet damni, & nsus: nam in quolibet peccato mortali reperi-ır aversio à Deo summo bono, & conversio l creaturam, ex illo Jerem. 2. v. 1. *Quoma-fecit populus meus, me dereliquerunt fontem uæ vivæ, &c.* ergo peccator avertit se à Deo summo bono; ideòque meretur puniri pri-ıtione summi boni: at privatio Dei summi bo-, est pœna damni: ergo &c. Convertit se ad eaturam sensibilem, & consequenter mere-r sensibiliter puniri, seu pœna sensus. Dein-, peccatum destruit gratiam, nempè amici-ım Dei: ergo debet puniri pœna damni, quæ

sequi-

sequitur ex amissione gratiæ, & pęna sensus, quam meretur contemptus.

Dico 2. Utramque ex his pęnis esse simpliciter finitam. Tum quia pęna damni non est privatio Dei, sed privatio visionis & fruitionis Dei; sed hæc privatio est simpliciter finita: ergo & pęna damni. Tum quia pęnæ subjectantur in anima damnata, quæ est finita. Tum quia malitia peccati est similiter finita: ergo & pęna, cùm Deus puniat citra condignum. Pęna damni est multò gravior, quàm pęna sensus. Tum quia privat summo bono, nempè Deo, & pęna sensus privat solatio & requie sensibili dumtaxat. Tum quia pęna damni est universalior, cùm nullus patiatur pęnam sensus, quin patiatur pęnam damni, & non èconverso. Est inæqualis in omnibus damnatis, quia visio est inæqualis in beatis.

Præterea, peccatum mortale in ratione offensæ non est gravitatis simpliciter infinitæ in genere moris, ut dicemus infra cum Doctore, quæstione quarta sequentis disputationis: ergo nulla pęna sive damni, sive sensus sit, potest esse simpliciter infinita. Probatur consequentia: Pęna, infligitur proptèr culpam, unde talis debet esse pęna, qualis est culpa; imò hæc est potiùs major quàm minor, quia ex 49. regula juris in 6. *In pœnis benignior est interpretatio facienda*. Insuper, certum est Deum punire citra condignum, & præmiare ultra condignum, ut jam monui: ergo si culpa non sit formaliter, intensivè & simpliciter infinita, pęna peccato mortali debita non poterit esse intensivè infinita, quamvis sit æterna ex omni parte, videlicet ut pęna damni & ut pęna sensus; alioquin sequeretur damnatos non posse de potentia absoluta majorem atque graviorem sustinere pęnam, sicuti non possunt sustinere longiorem, quod est falsum: nam si pęnæ damnatorum non sint æquales in gradu gravitatis, sequitur

quòd

quòd major potest intendi, quod de infinita intensivè dici non potest.



DISPUTATIO IX.

De peccato mortali, & veniali.

VIsis peccatorum specie, causis, & effectibus, modò in hac ultima disputatione examinanda est differentia accidentalis, peccatum veniale à mortali distinguens.

QUÆSTIO I.

An veniale peccatum natura sua distinguatur à mortali, & quæ sint veræ ac præcipuæ unius ab alio differentiæ?

DIco 1. Dari aliqua peccata, quæ de se & ex sua levitate intrinseca, venialia sunt, subindeque à mortalibus natura sua distincta, & non ex Dei lege, aut misericordia, vel conditione personæ peccantis: nam si omne peccatum esset mortale ex genere suo, sequeretur quòd nullus esset justus in Ecclesia Dei; nam omne peccatum, cùm esset mortale, excluderet gratiam; sed nullus est, qui sit sine peccato, juxta illud Joan. 1. *Si diximus, quia peccatum non habemus, nos seducimus, & veritas in nobis non est*: ergo nullus est in gratia, vel datur aliquod peccatum, quod non est mortale ex natura sua.

Dices: Deuteron. 27. habetur, *Maledictus omnis qui non permanserit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis hujus*. Ex D. Aug. peccatum, *est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: sed hæc conveniunt omni peccato: ergo omne peccatum ex genere suo est mortale, & veniale ex misericordia Dei. Resp. Hæc verba esse solùm intelligenda de peccato mortali, cùm peccatum veniale non excludat amicitiam Dei, nec sit maledictio Dei, nec propriè contra legem Dei, sed præter legem, ut advertit Cajetan. vel contra consilium, ut notant alii.

Dico 2. Peccatum mortale non distingui à veniali, per hoc quòd illud sit contra præceptum, istud verò solùm contra consilium. Quia quod est contra consilium, aliquandò non est malum: qui enim uxorem ducit, facit contra consilium evangelicum, tamen non peccat, aliàs matrimonium esse prohibitum; & quod esset contra consilium, esset peccatum veniale, sicut quod est contra præceptum, est peccatum mortale, quod est falsum: ergo, &c.

Dico 3. Inter peccatum mortale, & veniale, quinque præcipua reperiri discrimina. 1. consistit in hoc, quòd peccatum mortale opponitur gratiæ, illamque destruit; veniale verò solùm charitatis fervori. 2. in eo quòd peccatum mortale avertit ab ultimo fine, veniale verò tantùm à mediis. 3. quòd peccatum mortale est gravis offensa Dei, veniale verò levis. 4. quòd mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale verò pœnam temporalem. 5. tandem peccatum mortale importat privationem rectitudinis necessariæ ad Deum beatificè consequendum; veniale verò privationem rectitudinis, quæ non est necessaria ad talem finem, sed tantùm utilis, ut ait Scotus in 2. dist. 21. Unde inferendum est 1. malitiam peccati mortalis & venialis essentialiter & specie inter se differre, subindeque divisionem peccati in mortale & veniale esse essentialem.

lem. Inferendum est 2. peccatum veniale disponere quidem ad mortale, ut colligitur ex illo Ecclesiast. 18. *Qui spernit modica, paulatim decidet*: numquam tamen ita posse aggravari, ut transeat in mortale, neque ut ex multis venialibus possit fieri unum mortale. Tum quia veniale & mortale sunt diversi ordinis, & diversæ speciei. Tum quia de natura peccati mortalis, est privare hominem gratia Dei, qua nullum peccatum veniale privat. Nec plura unum peccatum mortale facere possunt, nisi dispositivè: plura etenim furta levia, quæ sunt peccata venialia ratione parvitatis materiæ, disponunt ad furtum grave, quod est peccatum mortale, ex illo Eccles: 3. *Qui amat periculum peribit in illo*.

Objicies contra primam conclusionem: Peccatum mortale & veniale habent eamdem specificam malitiam: ergo distinctio peccati venialis à mortali provenit ab extrinseco, seu ex misericordia Dei humanæ infirmitati sese attemperante. Consequentia patet, quia supposita antecedentis veritate, tota distinctio consistit in majori, vel minori pœna, cujus diminutio à sola Dei misericordia pendet. Probatur antecedens: Malitia moralis petitur ab objecto dissono regulis morum; atqui idem est objectum peccati mortalis & venialis, putà furti in magna vel parva quantitate, cùm magis & minùs non diversificet speciem: ergo peccatum mortale & veniale habent eamdem specificam malitiam.

Respondeo negando antecedens, ad cujus probationem dico, quòd licèt respiciant idem objectum materiale, habent tamen objectum formale diversum; quia objectum formale peccati mortalis, est simpliciter dissonum regulis morum, & simpliciter contrarium legi: aliud autem, scilicet objectum peccati venialis, non est simpliciter dissonum regulis morum, nec contrarium legi; alioquin peccatum veniale separaret à Deo, & à lege æterna, quod est falsum:

ſum: ergo objectum peccati venialis eſt morali ſpecie diverſum ab objecto morali peccati mortalis, cùm iſtud ſit ſeparativum à Deo, aliud autem non, ut docet D. Thomas quæſt. 7. de malo, art. 1. ubi ait, *Si charitas excludatur, eſt peccatum mortale; ſi autem ſit talis defectus rectitudinis, qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale*: hæc charitas unit nos Deo, juxta illud Joan. 1. *Qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo*: ergo &c.

QUÆSTIO II.

An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura conſtituat?

DIco 1. Peccatorem per peccatum mortale, ultimum finem in creatura conſtituere. Prob. 1. Peccatum mortale eſt formaliter averſio à Deo & converſio ad creaturam: ergo qui mortaliter peccat, derelinquit Deum ut ultimum finem, & conſtituit illum in creatura, ad quam ſe convertit ultimatè, teſte Jerem. 2. *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt &c.* 2. Ultimus finis eſt ille quem homo plus diligit, & ad quem omnes actus ordinat; ſed qui mortaliter peccat, plus diligit creaturam quàm Deum, Joan. 12. *Dilexerunt gloriam hominum plusquàm Dei*, & ordinat omnes actus ad creaturam: ergo in ipſa ſuum ultimum finem conſtituit.

Dices: Qui peccat ex complacentia, aut zelo, aut ignorantia, non diligit creaturam pluſquàm Deum; cùm putet obſequium ſe præſtare Deo: ergo qui mortaliter peccat, ſuum ultimum finem in creatura non conſtituit. Reſp. negando antecedens, quia ſaltem interpretativè plus diligit creaturam quam Deum, quoniam

ſi

si plus Deum diligeret, attentè consideraret, an zelus ille sit secundùm scientiam & voluntatem D. sicque cognita Dei voluntate, zelum suum opprimeret, & ignorantiam depelleret; idcircò non peccaret.

Dico 2. Venialiter peccantem, ultimum finem suum in creatura non constituere. Ratio est, quia ille qui venialiter peccat, non avertit se à Deo absolutè & simpliciter, sicut ille qui mortaliter peccat; aliàs non esset justus, nec Dei amicus: ergo non constituit suum ultimum finem in creatura; secus enim duos fines ultimos haberet, cùm esset conversus ad Deum, qui est ultimus finis, & ad creaturam, quæ in hoc casu esset etiam ultimus finis: sed hoc est falsum: ergo &c. Deinde, qui venialiter peccat, non diligit plus creaturam quàm Deum, alioquin non maneret in charitate; ergo &c.

Confirmatur: Peccatum veniale non dissolvit amicitiam Dei, sicut mortale; istud enim non compatitur habitum charitatis, bene verò illud: ergo peccans venialiter non constituit ultimum finem suum in creatura, sicut peccans mortaliter. Probatur consequentia: Amicitia Dei, quæ in charitate consistit, ordinat hominem in ultimum finem; quippè habitus charitatis ex natura sua, omnia in Deum referre natus est: igitur peccatum veniale non avertit hominem à Deo, nec convertit illum ad creaturam veluti ad ultimum finem, sicut mortale, de quo D. Hieronymus in Psal. 80. ait, *Quæcumque vitia habemus, & quæcumque peccata, tot recentes habemus Deos. Iratus sum, ira mihi Deus; vidi mulierem & concupivi, libido mihi Deus est. Vnusquisque enim quod cupit & veneratur, hoc illi Deus est*: inde suadet ille sanctus Doctor, creaturam esse Deum hominis mortaliter peccantis.

QUÆSTIO III.

An homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter, idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo?

DIco, quòd Homo in statu innocentiæ potuit peccare venialiter ex parvitate materiæ, aut ex indeliberatione. Prob. Dantur peccata venialia, quæ de se & ex sua levitate intrinseca, venialia sunt: ergo homo in statu innocentiæ potuit elicere aliquem ex illis actibus à parte rei venialiter peccaminosis, putà verbum otiosum; nam non erat mutus, nec erat præceptum de verbo otioso vitando: ergo &c. Deinde, in statu justitiæ originalis erat absolutè, & simpliciter liber, ut fatetur Gonet. ergò poterat proferre verbum otiosum, dum proferebat verbum utile & fructuosum.

Prob. 2. Peccavit de facto: nam qui non reprehendit provocantem ad peccatum, venialiter peccat: sed Adam non reprehendit Evam provocantem: ergò peccavit priùs venialiter: quàm mortaliter: vel dicendum est, quòd 1. Adami peccatum non est superbia, ut vult Gonet. sed negligentia reprehensionis. Deinde Eva exposuit se periculo deceptionis loquendo cum serpente, & revocavit in dubium, quod Deus assertivè dixerat, ut suadent ista verba, *Ne forte moriamur*: ergo priùs peccavit venialiter, quàm mortaliter.

Prob. 3. Gratia habitualis perfectiùs conjungebat hominem Deo ultimo fini, quàm justitia originalis: sed homo nonobstante gratia sanficante peccat venialiter, quin priùs peccet mortaliter ergo homo potuit peccare venialiter in statu innocentiæ.

Resp.

Resp. Gonet. negando consequentiam; nam (inquit) causa, propter quam homo in statu innocentiæ non posset peccare venialiter, non esset conjunctio hominis cum Deo, sed perfecta subordinatio inferiorum ad superiora, vel ut loquitur D. Thom. *Infallibilis ordinis firmitas* qua appetitus inferior rationi, & ratio inferior respiciens media, superiori finem consideranti & intendenti, plenè subjiciuntur ratione doni integritatis; quem effectum non habet gratia medicinalis Christi in isto statu.

Contra: Hæc subordinatio inferiorum ad superiora, 1. non tollebat libertatem, aliàs Adam nunquam peccasset: ergo potuit elicere aliquem actum ex natura sua peccaminosum venialiter. 2. subjiciebat inferiora ad superiora, & appetitum rationi, ne homo peccaret contra præceptum, cùm propter hunc finem datum fuerit integritatis donum: sed non obstante hujusmodi subordinatione, homo in statu innocentiæ peccavit mortaliter: ergo poterat peccare venialiter. 3. non erat impeditiva peccati venialis, ex natura sua. Tum quia non constat in sacra Scriptura, nec ex ratione. Tum quia fuit communicata Adamo ob observantiam præcepti, à qua dependebat omne solatium & omne bonum: sed peccatum veniale non erat contra præceptum: ergo non obstante hujusmodi subjectione, homo potuit peccare in statu innocentiæ.

Prob. 4. Deus potuit prohibere primis Parentibus esum ligni vetiti sub veniali. Tum quia Deus liberè prohibuit. Tum quia hoc non repugnabat Deo, nec Adamo. Tum quia subjectio appetitus ad rationem non impediebat: sed hoc supposito Adam potuisset violare præceptum istud, sicut de facto violavit illud: ergo venialiter peccasset. Deinde, qui potest transire de uno extremo ad aliud, potest transire de eodem ad medium: sed homo

de statu innocentiæ, qui est primum extremum, in quo fuit à Deo positus, transivit ad aliud, puta ad peccatum mortale, quod est ultimum extremum: ergo potuisset, posita prohibitione sub mortali, transire de statu innocentiæ ad peccatum veniale, quod est medium inter statum justitiæ originalis & peccati mortalis. Tandem, si Deus nihil prohibuisset, Adam potuisset proferre verbum otiosum, quod ex natura sua est peccatum veniale, vel aliquid simile: ergo peccasset venialiter.

Resp. Gonet. negando minorem 1. argumenti. Quia (inquit) Adam non potuisset transgredi illud præceptum, nisi post amissam justitiam originalem: quia non poterat deordinari circa media, priusquam esset aversus & deordinatus à fine. Contra: Peccatum veniale ex natura sua non exigit privationem justitiæ originalis, nec necessariò supponit mortale; aliàs justus non posset peccare nisi mortaliter, quod est falsum. Nec eam expellit, nec peccatum veniale à justitia originali expellitur: ergo &c. Ex dictis patet 2. pars quæstionis.

Obj. 1. Gonetus: Nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ; sed si homo in illo statu potuisset committere peccatum veniale, aliquid pœnale eo ipso extitisset in illo statu: ergo. Major est D. August. & D. Thom. Et ratio est, quia ille status erat omnimodæ perfectionis & fœlicitatis. Minor verò prob. Ex peccato veniali sequitur reatus pœnæ etiam sensus: ergo si homo aliquod peccatum veniale committere potuisset in statu justitiæ originalis, aliquid pœnale eo ipso in tali statu esse potuisset.

Confirm. Magis repugnabat fœlicitati status justitiæ originalis, quævis culpa, etiam levissima, quàm quæcumque pœna aut infirmitas corporalis, quoniam est majus malum & major miseria: ergo sicut fatentur adversarii (inquit) nullam pœnam aut infirmitatem corporalem

lem potuisse esse in tali statu; ita admittere tenentur, quòd neque aliqua culpa venialis poterat in eo reperiri.

Resp. negando majorem: non enim video, cur Adam non potuit in statu innocentiæ jejunare, lacrimari, corpus flagellare; quandoquidem istæ pœnæ sint utiles & meritoriæ, cùm Christus & Deipara, in quibus fuit justitia originalis, multas in hac vita pœnalitates, gravissimosque dolores sustinuerint: unde D. Aug. & D. Thom. loquuntur de pœna mortis cæterarumque miseriarum peccato mortali correspondente, ut ait Doctor. Ratio est, quia solus status gloriæ est perfectissimus; ideòque beati dumtaxat absque ulla pœna existunt, juxta illud Apocalip. 21. *Absterget Deus omnem lacrimam ob oculis eorum, & mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra*: ergo non implicat, quòd in statu innocentiæ (quo status gloriæ est perfectior) sit aliquid pœnale ex libertate hominis proveniens. Hinc patet confirmationem non esse contra nos.

Obj. 2. Si homo in statu innocentiæ posset aliquod peccatum veniale committere, v. g. mendacium jocosum proferre, sequeretur, quòd ex illo actuali mendacio aliquoties repetito posset generari habitus mentiendi: sed hujusmodi habitus repugnat cum statu justitiæ originalis: ergo &c. Sequela majoris est evidens: si enim possit homo in justitia originali aliquod peccatum veniale semel committere, poterit & ipsum iterum atque iterum committere; nulla enim ratio disparitatis assignari potest: ex actibus autem repetitis generatur habitus. Minor verò suadetur: Habitus vitiosus (qualis esset qui produceretur ex actibus vitiosis) cùm ex natura sua inclinet voluntatem ad malum, & ex consequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitatione peccati & prosecutione boni, re-

pugnat evidenter perfectioni & fœlicitati status innocentiæ: ergo &c.

Resp. negando majorem: quia providentia D. impediret generationem habitus vitiosi, ne homo haberet difficultatem in evitatione peccati, & in prosecutione boni, ut decebat hominem rectum. Nec valet dicere cum Goneto, quòd si propter dignitatem status illius, Deus impediret generationem habitus vitiosi, multò magis impediret productionem actus vitiosi, utpotè pejoris, saltem in genere moris, quàm sit ipse habitus: quia impedire productionem actus vitiosi, est contra libertatem, cùm actus vitiosus sit liber; at impedire generationem habitus, non est contra libertatem, quia naturaliter generatur ex actibus repetitis: ergo non valet.

Adducit præterea duo argumenta nimiùm prolixa, quæ omitto, quia 1. solutum manet suprà, ubi patet, firmitatem status innocentiæ non impedire peccatum veniale; & aliud in resp. 1. objectionis. Omitto etiam aliud argumentum quo probat Angelum non posse peccare venialiter; quia supponit hominem non posse peccare, & Angelum non posse discurrere, quod est falsum.

Objiciunt alii: Deus nullum locum constituit pro peccatis venialibus, in statu innocentiæ commissis, puniendis, ut est manifestum: ergo signum est, quòd tale peccatum fuit impossibile in statu innocentiæ. *Respondeo* negando consequentiam. Tum quia ex negativis nihil bene conficitur, ut docet Philosophus. Tum quia Deus nullum locum constituit pro peccato veniali puniendo, quia licèt tale peccatum in statu innocentiæ esset possibile, tamen non erat futurum; quapropter Deus de facto nullum locum constituit, quamvis illum constituere potuisset. *Respondeo* iterùm, quòd peccatum veniale commissum in statu innocentiæ, potuisset puniri in Purgatorio, in quo loco nunc puniuntur

tur peccata venialia commissa ab homine justo, & non remissa in hac vita; cùm non magis repugnet, hominem habentem justitiam originalem puniri in Purgatorio pro peccato veniali, quàm hominem habentem gratiam habitualem.

QUÆSTIO IV.

An peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ?

DIco, peccatum mortale in ratione offensæ non esse gravitatis simpliciter infinitæ in genere moris. Ita Scotus 2. dist. 37. qu. 1. Prob. 1. Quod est simpliciter & intrinsecè infinitum, sibi realiter identificat omne aliud formaliter infinitum in eodem subjecto repertum; quia infinitas est ratio identificandi, ut ait Gonet. tom. 1. disp. 3. Sed unum peccatum in ratione offensæ, v. g. adulterium, non sibi identificat aliud, putà homicidium, in ratione offensæ: ergo &c. Prob. minor: Adulterium in aliquo homine in ratione offensæ non est homicidium in ratione offensæ; aliàs ille homo non haberet duo peccata realiter distincta, quod est falsum: ergo unum peccatum in ratione offensæ non sibi identificat aliud.

Confirm. Quæ sunt dispersa in inferioribus, adunantur in superioribus, ut ait Gonet, loco citato; atqui infinitum simpliciter, est superius: ergo dato, quòd adulterium v. g. sit offensa Dei infinita, oportet, quòd omnia quæ sunt dispersa in aliis peccatis adulterio inferioribus, adunentur & identificentur in adulterio; vel quòd adulterium non sit offensa superior ad plures alias, quod est improbabile: sed hoc

est falsum; nam sacrilegium quod est in percussione Clerici, & defloratio quæ est in violatione virginis, non sunt in adulterio, nec è contra, putà adulterium in percussione Clerici, nec in violatione virginis: ergo signum est quòd nullum peccatum est offensa Dei simpliciter infinita, sed tantùm secundùm quid & extrinsecè.

Prob. 2. Si peccatum esset simpliciter & intrinsecè infinitum, proveniret vel ex Deo offenso, vel ex voluntate hominis; sed ex neutro capite: ergo. Prob. minor quoad 1. Actus charitatis ab homine justo elicitus, tendit in Deum, ut actus moraliter malus: atqui ille non est intrinsecè infinitus; sed tantùm extrinsecè & objectivè: ergo nec iste. Gonet. negat paritatem, quia bonitas Dei ad actum charitatis comparatur ut objectum; persona autem offensa comparatur ad injuriam ut illius subjectum morale, id est, in ordine ad æstimationem prudentum. Sed hæc ratio non valet: Nam actus charitatis in ratione laboris & operis meritorii, est subjectum morale, & dicit ordinem ad æstimationem Dei & prudentum, sicut peccatum in ratione offensæ; tamen non est opus simpliciter & intrinsecè infinitum, sed tantùm objectivè: ergo nec peccatum. Prob. minor quoad 2. Offensa non potest esse intensivè major, quàm offendens cognoscit & intendit, cùm cognitio & libertas sint principia intrinsecè constitutiva, & specificativa offensæ; sed offendens non potest efficaciter velle, nec cognoscere offensam infinitam, cùm intellectus & voluntas sint potentiæ finitæ: ergo &c.

Prob. 3. Simpliciter infinitum non potest excedere aliud, nec ab alio excedi in genere in quo est infinitum, cùm infinitum sit illud cui nihil potest addi: sed datur peccatum quod in ratione offensæ est majus alio,

alioquin peccata essent æqualia : ergo &c. Deinde, unum peccatum mortale solum esset offensa Dei tanta, quanta esset, si omnia peccata essent simul conjuncta in uno homine, quia infinito non potest dari majus : ergo si adulterium sit offensa simpliciter infinita, adulterium & omnia alia peccata simul non sunt offensa Dei major, quàm adulterium solum : sed hoc est error Joviniani & Stoicorum : ergo &c.

Resp. Gonet. Gravitatem offensæ non solùm sumi à persona læsa, sed etiam ab objecto, ab intentione actus & aliis capitibus, ex quibus sumitur peccatorum malitia; unde licèt gravitas personalis quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit; illa tamen quæ ex objecto, ex circunstantiis, & aliis capitibus sumitur, inæqualis est juxta objectorum & circunstantiarum inæqualitatem.

Contra: Peccata in ratione offensæ præcisè, supposita sola gravitate personæ offensæ, & seclusis objectis, circunstantiis, & aliis, ex quibus peccatorum malitia sumitur, sunt inæqualia, ergo si ex aliis capitibus sint etiam inæqualia; signum est, quòd non sunt simpliciter infinita. Prob. antecedens: Qui percuteret Regem cum animo offendendi ipsum, offenderet Deum : sed hæc offensa in ratione offensæ esset major, quàm offensa illius qui cum animo offendendi, regem solis verbis insultaret in eisdem circunstantiis, cùm ille magis offenderet Deum & Regem, quàm iste, & in æstimatione prudentum majori pœna puniendus esset : ergo gravitas personalis quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, non est æqualis in omnibus peccatis mortalibus. Aliunde, si inæqualitas peccatorum non proveniret ex natura offensæ, sed ex circunstantia, sequeretur, quòd peccata essent inæqualia ab extrinseco.

ſeco dumtaxat, cùm circumſtantiæ ſint extrinſecæ: ſed hoc eſt falſum, quia peccata non ſunt ejuſdem ſpeciei: ergo ſunt inæqualia ab intrinſeco & eſſentialiter.

Obji. 1. Gonetus: Illa offenſa eſt ſimpliciter infinita, per quam Deus offenditur, quantùm offendibilis eſt; ſicut viſio illa eſſet infinita & comprehenſiva, per quam Deus cognoſceretur quantùm cognoſcibilis eſt; ſed per peccatum mortale Deus ſic offenditur: non enim aliter offendi poteſt, quàm auferendo ab illo quoad affectum rationem ultimi finis, & eam conſtituendo in creatura, quod in quolibet peccato mortali invenitur: ergo &c.

Reſp. diſting. majorem: Illa offenſa eſt ſimpliciter infinita, per quam Deus offenditur quantùm offendibilis eſt in ſe, concedo majorem; quantùm offendibilis eſt à creatura, nego: v. g. ſi viderem Deum quantùm viſibilis eſt in ſe, id eſt eodem modo quo videri poteſt in ſe, certò viſio mea infinita eſſet; at ſi viderem Deum quantùm viſibilis eſt à creatura dumtaxat, viſio mea non eſſet infinita, cùm modus infinitus creaturis non competat. Beati v. g. diligunt Deum inquantùm diligibilis eſt, non in ſe, ſed à creaturis; ideòque dilectio beatorum non eſt infinita, ſicut dilectio qua Deus diligit ſe. Similiter diſtincta minori, nego conſequentiam; quia per peccatum mortale Deus non offenditur inquantùm offendi poteſt in ſe, quia licèt peccator auferat à Deo rationem ultimi finis, hoc eſt tantùm ab extrinſeco, cum ſolùm in affectu peccantis Deus deperdat rationem ultimi finis, non autem in ſe, quod requiritur, ut offendatur quantùm offendibilis eſt in ſe.

Obji. 2. Gravitas offenſæ creſcit juxta dignitatem perſonæ cui irrogatur; unde injuria irrogata militi minor eſt illa quæ irrogatur equiti; & hæc minor eſt illa quæ irrogatur Regi;

quia

uia Rex equitem, & eques militem in digniate excedit: sed persona offensa per peccatum nortale, scilicet Deus, est dignitatis infinitæ impliciter: ergo peccatum mortale, in ratioie offensæ, est gravitatis simpliciter infinitæ. imili discursu utitur Salvianus lib. 6. de provid. ap. 7. ad probandum, quantum sit virus & maitia injuriæ cujuscumque in Deum.

Resp. disting. majorem: Crescit juxta dignitatem personæ, extrinsecè & connotativè, oncedo; intrinsecè & simpliciter, nego. Unde oncessa minori, nego consequentiam; quia eccatum in ratione offensæ, est simpliciter & itrinsecè gravitatis finitæ juxta conatum peccantis, & infinitæ extrinsecè & connotativè ixta dignitatem personæ quam offendit & læsım connotat, quæ est infinita: nam injuria rrogata militi potest esse intrinsecè major illa uæ irrogatur equiti, ut quando quis offendit nilitem cum majori conatu & malitia, quàm quitem; sed numquam erit major extrinsecè connotativè, cùm eques quem una injuria ffendit & læsum connotat, sit dignior & maor milite quem offendit: ergo argumentum robat, peccatum in ratione offensæ esse infiitum extrinsecè & connotativè, quod conceimus, non verò simpliciter & intrinsecè. Ita itelligendus est Salvianus.

Obji. 3. ex D. Thom. in 2. dist. 42. q. 1. art. 5. x qua doctrina sic arguit: Causa efficiens coninens moraliter infinitum effectum, non poest non esse infinita in genere moris: sed peccatum mortale in ratione offensæ continet effiienter moraliter infinitum effectum, nimirùm œnam infinitè acerbam quam meretur: ergo cc. Major suadetur: Tum quia effectus infinius non potest physicè contineri in causa finita hysicè; ergo nec effectus moraliter infinitus ontineri poterit nisi in causa infinita moraliter: um etiam quia effectus nequit sui causam efficien-

ficientem principale excedere in eo genere, in quo est causa; excederet autem, si effectus in genere moris infinitus esset, causa verò finita in eodem genere.

Confirm. Ex eo colligunt Theologi, satisfactionem Christi continere valorem simpliciter infinitum in esse moris, quia gaudet vi satisfactoria sufficiente pro culpis sincategorematicè infinitis: ergo vis demeritoria pęnarum sincategorematicè infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem simpliciter in ratione offensæ: atqui (subsumo) hujusmodi vis in peccato mortali invenitur, cùm juxta D. Thom. dignum sit, ut pœna infinita puniatur: ergo in ratione offensæ est gravitatis simpliciter infinitæ.

Resp. negando minorem: nam ex Doctore 3. dist. 19. pęna quam peccatum continet, est infinita extensivè, & in ratione durationis dumtaxat. Ratio est, quia pœna damni non est privatio Dei, sed beatitudinis, quæ est infinita extensivè tantùm. Pœna sensus, quæ est cruciatus ignis, est etiam quid intensivè finitum, & infinitum tantùm extensivè, scilicet ratione durationis æternæ quam Deus ordinavit. Anima est simpliciter finita, & infinita secundùm quid & extensivè, scilicet ratione durationis æternæ: ergo non punitur pœna simpliciter infinita, sed tantùm secundùm quid; ideòque peccatum in ratione offensæ est causa simpliciter finita. Tandem, si argumentum valeret, probaret actum dilectionis Dei super omnia esse simpliciter infinitum in ratione meriti cùm moraliter efficiat effectum moraliter infinitum, nimirùm vitam æternam, quæ per Thomistas est simpliciter & intrinsecè infinita; sed hoc est contra Gonetum: ergo pœna inferni non est intrinsecè infinita. Ad confirm. nego assumptum, cùm meritum Christi non sit valoris simpliciter infiniti, ut dicemus. Proponit adhuc

huc duo argumenta, quæ omitto. Primum, quia colligit infinitatem peccati ex infinitate ad condignè satisfaciendum pro illo; quod negamus in tractat. de incarn. Et 2. quia habet eamdem virtutem ac 2. suprà solutum.

Respondeo iterùm negando majorem, quia continentia moralis non arguit tantam virtutem in causa, quantam habet effectus; cùm hujusmodi continentia proveniat ab extrinseco, & ex ordinatione causæ superioris instituentis talem effectum ad positionem talis causæ, ut patet in Sacramentis, quæ in doctrina Scoti sunt causæ morales gratiæ, quæ est longè perfectior ipsis sacramentis, tam in genere physico, quàm in genere morali, ut gratiam consideranti patebit, modò ipsius prærogativas agnoscat atque effectus.

QUÆSTIO V.

An quilibet homo in primo instanti usus rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque peccatum veniale cum solo originali esse possit?

DIco, non teneri puerum, quamprimùm ad usum rationis pervenerit, convertere se ad Deum. Prob. 1. Ut quis teneatur convertere ad Deum, sub peccato mortali, oportet, quòd cognoscat ipsum, & præceptum quo obligatur, ne conversio sit cæca & involuntaria: nam ut conversio sit voluntaria & meritoria, necesse est, quòd perversus in illo instanti, in quo convertit se, possit non se convertere, si velit; ideòque oportet, quòd cognoscat, ut eligat: sed puer in 1. instanti usus rationis non cognoscit Deum, nec præceptum: ergo, &c. Prob. minor;

nor: Ut Deus cognoscatur à puero in hoc 1. instanti, debet 1. proponi rationi ejusdem: sed id quod 1. proponitur rationi pueri, non est Deus: ergo &c. Major est certa. Prob. minor: Deus non potest proponi rationis usui, nec cognosci, nisi per ea quæ facta sunt, ut monet Apost. & à posteriori: ergo id quod 1. proponitur puero, & ab ipso cognoscitur, non est Deus, sed creatura, ex cujus existentia duntaxat Deus cognoscitur, & consequenter in 1. instanti usus rationis non tenetur convertere se ad Deum, sed tantùm in illo signo, in quo cognoscit seipsum dependentem à Deo creatore, quod certò non potest esse 1. instans.

1. Cofirm. Nemo tenetur ad legem occultam, cùm nulla obliget ante manifestationem & promulgationem; at lex qua homo tenetur se convertere ad Deum, non potest manifestari, nec intimari, nisi usum rationis habentibus, per dictamen synderesis, & lumen naturale rationis, dictans bonum honestum esse sequendum, & præferendum utili, ac delectabili, ut ait Gonet. quod non potest fieri in 1. instanti, cùm hic discursus tempus requirat, ut est evidens, intra quod puer poterit peccare venialiter, putà proferre aliquod mendacium ex natura sua veniale: ergo puer non tenetur se convertere ad Deum in 1. instanti usus rationis, & consequenter potest peccare venialiter, priusquàm peccet mortaliter, & sic peccatum veniale esset cum solo originali.

Probatur 2. Homo lapsus in peccatum mortale non tenetur sub præcepto statim resurgere à peccato per confessionis sacramentum, nec actum contritionis elicere, ut communiter sentiunt Theologi: ergo puer non tenetur se convertere ad Deum in 1. instanti usus rationis. Prob. consequentia 1. Homo immediatè post peccatum mortale est aversus à Deo per peccatum actuale, sicut puer in instanti usus

usus rationis per peccatum originale. 2. Deus est ultimus finis adulti, sicut pueri. 3. Adultus est liber sicut puer. 4. Cognoscit se aversum à Deo, sicut puer potest se cognoscere in 1. instanti usus rationis. 5. Deus tam desiderat conversionem adulti, quàm pueri: ergo nulla est causa, ob quam puer teneatur sub pœna peccati mortalis convertere se ad Deum in 1. instanti usus rationis, & homo non teneatur statim post peccatum mortale. Hinc patet, peccatum veniale posse esse cum solo originali, cùm puer possit 1. peccare venialiter. Deinde, licèt in Deum se converteret, tamen non justificaretur ab originali, cùm detur præceptum de baptismo: ergo posset peccare venialiter, stante peccato originali.

Obji. 1. Gonetus: Statim atque lex aliqua alicui sufficienter promulgata est, tenetur eam acceptare, & illi se subjicere: sed homini in 1. instanti morali usus rationis, per dictamen synderesis, & lumen naturale rationis, intimatur à Deo lex naturalis dictans bonum honestum esse sequendum: ergo in eo instanti tenetur homo tali legi se subjicere, & deliberare sequi bonum honestum & rationi consonum; quod est virtualiter & implicitè in Deum se convertere.

Confirm. 1. Cùm Deus 1. hominem prædicto modo illuminat, ostendendo ei suam legem naturalem, quasi notificat illi dominium morale, quod habet in ipsum, sumitque possessionem humanæ voluntatis, quæ ex tunc ipsi debetur: ergo tenetur ex tunc ipsa voluntas amplecti talem legem, & ejus obedientiæ se submittere, & in 1. instanti usus rationis implicitè saltem se in Deum convertere, & dominio illius se subjicere, deliberando sequi bonum honestum & consonum rationi.

Confirm. ampliùs: Angelus astrictus fuit præcepto diligendi Deum, & convertendi se in il-

illum in 1. instanti suæ libertatis, quod fuit 2. ipsius creationis, & correspondet 1. nostro instanti morali: ergo etiam homo.

Resp. negando minorem; falsum enim est præceptum de conversione in Deum sufficienter promulgari per dictamen synderesis & naturale lumen in primo instanti usus rationis, propter rationes supra dictas. Ad 1. confirm. Dico, quòd Deus non notificat sufficienter puero, in illo 1. instanti, dominium, quod habet, nec puer illud cognoscit, sed tantùm in signis sequentibus. Ad 2. confirm. nego consequentiam. Tum quia in illo 1. instanti Angelus erat compos perfectæ cognitionis circa Deum & seipsum ratione gratiæ: at puer in 1. instanti usus rationis non sic se habet. Tum quia via Angeli erat brevis, ideòque citiùs incœpit ejus obligatio; at vita hominis est longa: ergo durum esset eum astringere in 1. instanti præcepto ita oneroso, in quo nullam Dei notitiam habet.

Obji. 2. Id quod 1. occurrit homini primum usum rationis habenti, est deliberare de seipso, hoc est, ad quem finem se suasque actiones sit ordinaturus: ergo tunc tenetur elicere actum quo proponat sequi bonum honestum & rationi consonum, quod est se convertere implicitè in Deum hujus boni authorem & finem.

Respondeo, argumentum non esse contra nos: nam præceptum conversionis non obligat puerum nisi post deliberationem de seipso: sed puer in 1. instanti usus rationis de se deliberare non potest, quia nequit deliberare de seipso quin priùs se cognoscat, & consideret fines ad quos actiones suas ordinare potest, & judicet, quinam sit melior & eligendus: ergo deliberatio illa non potest fieri in 1. instanti usus rationis, & consequenter nec conversio ad Deum.

Obj.

Obj. 3. Datur præceptum naturale diligendi Deum ſuper omnia,& nos convertendi in illum, ex illo Zachar. 1. *Convertimini ad me, &c.* quod præceptum cùm ſit affirmativum, non obligat ſemper pro ſemper, ſed pro aliquo determinato tempore: atqui non poteſt aliud tempus magis proportionatum obſervationi talis præcepti aſſignari, quàm 1. inſtans morale uſus rationis: ergo &c. Prob. minor: 1. Homo in illo 1. inſtanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis & humanæ incipit; unde ſicut ille qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis & prudentiæ, tenetur initio illius aliquem terminum ſibi præſtituere; ita & homo in illo 1. inſtanti. 2. Præceptum diligendi Deum ſuper omnia eſt primum, quod continetur in lege, ex Matth. 22. Debet igitur præceptum diligendi Deum & ſe convertendi in illum, in 1. inſtanti uſus rationis acceptari & adimpleri. Denique, omnia alia tempora non ſunt ita apta & convenientia, ſicut primum illud inſtans morale uſus rationis: ergo, &c.

Reſp. negando min. Convenientius enim eſt pro talis præcepti obſervatione aſſignare aliud tempus, nempè illud, quod ſupponit in puero perfectam cognitionem Dei ultimi finis, peccati in quo eſt, & ſui ipſius, cùm perfecta & meritoria converſio talem cognitionem ſupponat. Ad 1. prob. nego paritatem: nam incipiens longum iter movetur à fine quem cognoſcit, antequàm ſit in via; at puer non poteſt moveri à Deo tanquam à fine converſionis, nec eum cognoſcere niſi in via vitæ rationalis & humanæ: ergo non tenetur ſibi proponere finem in 1. inſtanti. Ad 2. nego conſeq. Quia, ut tale præceptum ſit primum, ſufficit, quòd obſervetur priùs quàm cætera. Ad ultimum, nego antecedens: Tum quia patet ſuprà: Tum quia ſevera nimis fuiſſet juſtitia D. ſi obligaret hominem ſub pœna mortali in 1. inſtanti uſus rationis. Omitto argumen-

actus rationis, necessariò antecedens actum dirigentem voluntatem humanam ad Deum; quemadmodum in physicis relatio supponit fundamentum, quod dirigit aut refert ad terminum: nec incompetens est hæc ratio, quia homo quatenus se cognoscit ut creaturam Dei & ab ipso dependentem, est quasi fundamentum quod dilectio refert ad Deum tamquam ad terminum aut finem suum.



TRA-



TRACTATUS II.

DE GRATIA.



IHIL in hac vita jucundius, quàm divinæ gratiæ investigare thesaurum, in quo recondita sunt pretiosa nobis promissa, quæ peccati fęditatem tegunt ac tergunt, & in vitam æternam conducunt; sublata etenim gratia, non est, unde salvetur homo, inquit D. Bernardus lib. de graria, & libero arbitrio; nec unde divinitas lineamenta accipiat, quoniam gratia, imago Dei est, ait D. Irænæus. Sit igitur

DISPUTATIO I.

De necessitate gratiæ.

GRatiæ nomen varias significationes patitur. 1. enim sumitur pro quocumque beneficio à Deo nobis liberaliter concesso, sive naturale sit, sivè supernaturale, in quo sensu creatio & conservatio hominis, nomine gratiæ vocari possunt. 2. pro quadam corporis pulchritudine, juxta illud *diffusa est gratia in labiis tuis.* 3. pro gratitudine, sic intelligitur 2. Regum 2. *ego reddam gratiam*. 4. sumitur tandem pro dono supernaturali omninò indebito, quod ob diversa munia quæ exhibet, variis nominibus vocatur: dicitur enim elevans, sanctificans, sanans, movens & auxilians. Unde ponitur.

QUÆSTIO I.

An homo in ſtatu naturæ lapſæ poſſit ſine gratia ſeu ſpeciali auxilio, omnes veritates naturales, tam ſpeculativas, quàm practicas, cognoſcere?

ADvertendum eſt 1. veritates naturales eſſe in duplici ſtatu; aliæ enim ſunt ſpeculativæ, & aliæ practicæ. Illæ pertinent ad ſolam cognitionem intellectus & ſpeculationem: iſtæ verò ad operationem ſpectant, & aliquid faciendum vel omittendum connotant. 2. Veritates tam ſpeculativas quàm practicas dupliciter conſiderari poſſe, ſcilicet diſtributivè, ut quando una poſt alteram conſideratur; & collectivè, ut quando omnes ſimul accipiuntur. 3. Tandem advertendum eſt, potentiam eſſe duplicem, phyſicam ſcilicet & moralem. Prior eſt illa quæ attenditur penes commenſurationem ad actum, abſtrahendo ab omnibus impedimentis: Poſterior verò, præter proportionem ad actum, per quam dicitur phyſica, habet omne requiſitum ad exeundum in actum, id eſt nullum habet impedimentum quod poſſit eam prohibere, ne exeat in actum, ut v.g. homo ſanus & liber à vinculis habet non ſolùm potentiam phyſicam ad ambulandum; ſed etiam moralem, ille verò qui laborat podagra, aut compedibus detinetur, habet potentiam phyſicam ad ambulandum, ſed non habet moralem, quia non eſt liber ab impedimentis. His ſuppoſitis

Dico 1. Quòd homo lapſus, cum ſolo concurſu generali, & abſque ſpeciali gratia ſeu illuſtratione, aliquas veritates naturales, tam ex ſpeculativis, quàm ex practicis, cognoſcere poteſt. Prob. Si eſſet aliqua veritas ſpecu-

lati-

lativa quæ non posset cognosci, seclusa gratia speciali, maximè existentia Dei, prout est prima causa, author naturæ & creator mundi; sed hæc veritas cognoscitur ab intellectu humano, secluso quocumque auxilio supernaturali, cùm nemo sit qui Deum invincibiliter ignorare valeat, ut dictum est in 1. tomo, & colligitur ex illo Sap. 13. *A magnitudine speciei & creaturæ, cognoscibiliter poterit Creator eorum videri*: ergo nulla est veritas naturalis ex speculativis, quæ non possit cognosci ab intellectu humano absque gratia speciali. Deinde, intellectus est potentia cognoscitiva physicè completa & intrega ad exeundum in actum, seu ad cognoscendum cum concursu generali, à quo omnis cratura dependet, sicut ignis est potens ad comburendum, sol ad illuminandum, oculus ad videndum &c. sed non potest esse nisi ad cognitionem veritatum naturalium, cùm supernaturales sint extra sphænam intellectus: ergo ut cognoscat veritates naturales, non indiget gratia, quæ est auxilium ordinis supernaturalis. Tandem, gratia datur, dum intellectus deficit in cognitione, ratione debilitatis suæ, vel dum objectum excedit activitatem intellectus in cognoscibilitate sua: sed intellectus non deficit in cognitione aliquarum veritatum naturalium, nullaque est quæ excedat ex se activitatem intellectus, ut constat: ergo potest cognoscere aliquas veritates naturales, tam ex speculativis, quàm ex practicis, absque gratiæ specialis illustratione.

Obj. 1. Ex illo Genes. 6. *Cuncta cogitatio cordis intenta est ad malum*: ergo ut cognoscat verum, indiget gratia speciali; & Concilio Carthaginensi can. 4. ubi dicitur, *Vtrumque Dei donum est, scire quid agere debeamus, & diligere quæ debemus*; & ex Arauf. can. 9. *Divini muneris est, cùm rectè cogitamus*, & 22. *Nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum*. Quod confirma-

tur ex Apost. 2. ad Corinth. 3. dicente, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* & 1. cap. 4. *Quid habes quod non accepisti?* ergo seclusa gratia, nullam veritatem cognoscere potest intellectus humanus.

Resp. negando consequentiam: Quia licèt cuncta cogitatio sit intenta ad malum, hoc debet intelligi quoad exercitium, non autem quantùm ad posse: plures enim intendunt malum, qui possunt illud non intendere. Prætereà, hæc authoritas sumit partem pro toto, id est, sæpè pro semper, quoniam malum ex quocumque defectu. Ad D. Paulum, & ad Concilia, dico, quòd loquebantur de cognitione aut cogitatione meritoria apud Deum, & in ordine ad supernaturalia, de quibus nihil cogitare possumus ex nobis, quoniam activitatem nostram excedunt; non verò de naturalibus. Ad 2. Arausicani 22. cap. dico, quòd loquebatur de opere quod homini soli attribui potest; quandoquidem opus illud nihil aliud sit, quàm peccatum, ad quod Deus non concurrit, & quod homo solus efficit, non verò de opere ad quod Deus ut prima causa concurrit cum homine; aliàs quælibet actio hominis esset peccatum, quod est falsum.

Obj. 2. Homo gratias agit Deo, dum cognovit aliquam veritatem occultam; & dum vidit aliquod objectum sensibile, v. g. parietem, aut amicum, nullas gratias agit: ergo signum est, quòd ad cognitionem veritatis accepit aliquod auxilium speciale, præter generale; quod non accepit in visione amici, aut parietis.

Confirm. ex SS. Patribus: Homo per peccatum contraxit ignorantiæ vulnus, & infirmitates in ordine ad veritatem: ergo ut cognoscat verum, indiget, præter concursum generalem, gratia speciali.

Resp.

Resp. 1. negando consequentiam: nam qui vidit parietem, nullam gratiam agit Deo, sicut dum cognovit aliquam veritatem, 1. quia cognoscit veritatem rarò, & videt objectum sensibile frequenter, 2 quia cognoscit veritatem cum aliquo studio aut labore, & videt objectum sensibile, virtute merè naturali. Resp. 2. quòd licèt gratias agat de cognitione veritatis; tamen consequentia non valet, quia gratias debemus agere Deo de omnibus ratione concursus generalis quem nobis præstat gratis; & majores de his quæ speciali auxilio attingimus. Ratio communis est, quia licèt pertineant ad generalem providentiam Dei, habent tamen contingentiam & fallibilitatem ex parte eventus; alioquin pluvia, serenitas, & alia terræ beneficia, essent inevitabilia, & rationem debiti apud Deum includerent, quod est falsum. Ad confir. Dico hominem ex SS. Patribus contraxisse ignorantiæ vulnus, & infirmitates in potentia cognoscitiva in ordine ad objecta supernaturalia tantùm, non verò in ordine ad verum naturale; quia peccatum originale non vitiavit intellectum & voluntatem quoad entitatem & intrinsecè: sed tantùm extrinsecè, seu per subtractionem habituum supernaturalium, quibus cognoscebat supernaturalia, & quos per peccatum amisit.

Dico 2. Quòd homo in statu naturæ lapsæ non potest sine gratia, seu auxilio speciali, singulas veritates naturales, tam speculativas, quàm practicas, cognoscere, tam collectivè, quàm disjunctivè. Hæc conclusio quoad secundam partem, est contra Gonetum. Prob. quoad primam: Intellectus humanus, est infirmus & vulneratus per peccatum: *Corpus* enim *quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*, ait Sapiens cap. 9. ergo nequit cognoscere totum id quod cognosceret, si esset sanus & gratia illu-

stratus; *subsumo*: sed si esset sanus, attingeret omnes veritates nedum disjunctivè, sed etiam collectivè, ut constat de Adamo in statu innocentiæ, qui non poterat errare, nec decipi, quia perfectè cognoscebat omnia, ut fusiùs dixi in 2. tom. ergo in statu naturæ lapsæ nequit cognoscere omnes veritates collectivè, absque speciali gratiæ auxilio.

Prob. quoad 2. partem, quòd scilicet homo in statu naturæ lapsæ non possit cognoscere singulas veritates nuturales disjunctivè. Gonet. in tract. de Angelis disp. 9. docet unum Angelum non posse naturaliter cognoscere secretum, nec cogitationem alterius: ergo homo non potest naturaliter, & absque gratia speciali cognoscere singulas veritates; Prob. consequentia: Cogitatio cordis sive humani, sive Angelici, est veritas naturalis, quam homo cognoscit, dum per auxilium speciale elevatur, ut patet in Prophetis, & non aliter: ergo datur aliqua veritas naturalis ita abstrusa & occulta, ut ab homine cognosci non possit absque auxilio speciali divinæ gratiæ. Causa æstus, seu fluxus & refluxus maris, est veritas naturalis, quam Adamus in statu innocentiæ cognovit, & quam Philosophi non cognoverunt evidenter naturali lumine, nec cognoscent; nam si esset moraliter cognoscibilis vi naturali, aliquis ex antiquis eam cognovisset: ergo datur aliqua veritas in sinu naturæ, quę licèt sit physicè proportionata cum intellectu hominis lapsi, non potest cognosci secluso divinæ gratiæ auxilio, impedimenta & improportionem moralem causantia removente.

Obj. 1. Gonetus: Singulæ veritates naturales sunt proportionatæ physicè & moraliter cum intellectu hominis lapsi: ergo potest illas absque speciali gratia cognoscere. Consequentia patet: nam specialis gratia solùm est necessaria ad tollendam improportionem aliquam physicam, aut moralem. Antecedens quoad 1. par-

partem est certum, cùm veritates illæ contineantur intra lineam objecti sensibilis, quod est objectum proportionatum nostri intellectus pro hoc statu. Quoad 2. verò suadetur: Impedimenta quæ improportionem moralem causant ad totam collectionem hujusmodi veritatum attingendam, sunt illarum multitudo, vitæ brevitas, occupatio in somno, & ad res humanæ vitæ necessarias distractio; at hæc respectu singularum non militant, cùm tempus ad illarum quamlibet sigillatim cognoscendam requisitum, non ita longum sit, ut naturalem vitæ nostræ periodum excedat, & cum occupationibus hujus vitæ non possit componi: ergo veritates illæ nedum physicè, sed etiam moraliter, cum intellectu hominis lapsi proportionatæ sunt.

Resp. negando antecedens quoad 2. partem; scilicet quòd singulæ veritates naturales sint proportionatæ moraliter cum intellectu hominis lapsi. Ad prob. dico 1. quòd præter impedimenta assignata, sunt alia quæ ad tempus non spectant, putà quia illæ veritates non afficiunt sensus externos, nec eos afficere possunt absque speciali auxilio gratiæ, & quia sensuum ministerium est infirmum, ideòque intellectus indiget aliquo speciali auxilio, ut tantas difficultates evincat, & impedimenta removeat. 2. admissa majori, nego minorem: Quia tempus breve est, & ars longa, ut ait Hipocrates: plures enim sunt veritates naturáles, tam speculativæ, quàm practicæ, quas antiqui Philosophi non invenerunt, nec invenient posteri, quas fortè invenirent, nisi vita brevis esset.

Obj. 2. Maxima & difficillima veritatum naturalium cognitio est illa quæ habetur de Deo ex effectibus naturalibus, utpotè quæ sit de objecto maximè immateriali & à sensibus remoto; sed sine auxilio gratiæ potest ex crea-

mentum quo probat contra aliquos Thomistas, multos excusari ab impletione hujus præcepti quantùm ad amorem explicitum Dei, cùm non militet contra nos.

Obji. in 2. quæstionis partem: Si aliquis cum veniali & originali decederet, non esset locus in quo puniri posset; nam in Limbo pro solo originali puniuntur homines; ad Purgatorium non descendunt nisi animæ quæ in gratia decedunt, ut illo igne purgatæ in Cœlum ascendant; ad infernum verò propter solùm mortale actuale homines detruduntur.

Resp. quòd puniretur in loco, in quo punitur originale, nempè in Limbo; quia licèt in hoc loco puniantur homines pro solo originali per se, non implicat, quòd per accidens & ratione conjunctionis cum originali, veniale ibi etiam puniatur, donec remittatur; sicut veniale conjunctum cum mortali, punitur in inferno per accidens, quamvis proprius locus venialium sit Purgatorium; vel sicut originale conjunctum cum mortali punitur per accidens in inferno, quamvis ordinariò puniatur in Limbo.

Obji. iterùm: Si in homine posset reperiri peccatum veniale cum solo originali, vel hoc ei conveniret ante 1. instans usus rationis, vel in ipso instanti, vel immediatè post illud instans: nullum ex his dici potest: ergo. Probatur minor: Quòd non possit ante 1. instans, est manifestum, quia, ut homo peccet, debet esse rationis & libertatis particeps. Quòd verò non possit id ei competere in ipso instanti usus rationis & libertatis, vel immediatè post, sic potest ostendi: Puer in 1. instanti usus rationis aut justificatur, aut peccat mortaliter: ergo non potest in eo instanti vel immediatè post reperiri in ipso peccatum veniale cum solo originali. Conseq. patet: antecedens verò prob. ex dictis in assertionibus, ubi ostendimus, quòd

puer

puer in 1. instanti usus rationis tenetur inexcusabiliter se convertere in Deum. Omisi brevitatis gratia aliqua verba, sed non infirmant argumenta.

Resp. Quòd hoc ei conveniret in ipso instanti, in quo potest ei competere aliqua imperfecta deliberatio sufficiens ad peccandum venialiter, & immediatè post illud instans, proferendo scilicet aliquod verbum jocosum ex natura sua veniale. Ad prob. Dico, quòd in illo 1. instanti usus rationis, homo non justificatur per conversionem, nec peccat non se convertendo in Deum; ratio est, quia in illo 1. instanti non tenetur se convertere in Deum qui est ultimus rerum omnium finis.

Confirmatur: In illo primo instanti morali usus rationis, homo est liberè operativus, ut supponere debent adversarii asserentes hominem teneri in illo primo instanti se convertere ad Deum, quia se convertere est agere & operari; ideòque si liberè operativus sit, potest agere, aut operari in illo primo instanti, leviter deficiendo, sicque peccare venialiter. Probatur consequentia; Primò in illo instanti homo non cogitur ad opus bonum nec ad opus graviter malum, alioquin sequeretur, quòd in primo instanti usus rationis, homo non esset liber, quod est falsum, sed coactus & determinatus. Secundò, non tenetur in illo primo instanti ita se convertere ad Deum per actum dilectionis Dei super omnia, ut non possit illum omittere, & alium actum indifferentem elicere, quin peccet mortaliter, ut patet in conclusione: ergo potest leviter deficere, seu venialiter peccare, cùm sit liber, & non teneatur dirigere primum actum ad Deum tamquam ad ultimum finem; Deus enim obligat solùm eos qui rationis usum habent, & se obligatos agnoscunt; quæ quidem cognitio primum actum supponit, quippè cognitio sui ipsius suæque obligationis, est

actus rationis, necessariò antecedens actum dirigentem voluntatem humanam ad Deum; quemadmodum in physicis relatio supponit fundamentum, quod dirigit aut refert ad terminum: nec incompetens est hæc ratio, quia homo quatenus se cognoscit ut creaturam Dei & ab ipso dependentem, est quasi fundamentum quod dilectio refert ad Deum tamquam ad terminum aut finem suum.



TRA-



TRACTATUS II.

DE GRATIA.



NIHIL in hac vita jucundius, quàm divinæ gratiæ investigare thesaurum, in quo recondita sunt pretiosa nobis promissa, quæ peccati fœditatem tegunt ac tergunt, & in vitam æternam conducunt; sublata etenim gratia, non est, unde salvetur homo, inquit D. Bernardus lib. de graria, & libero arbitrio; nec unde divinitas lineamenta accipiat, quoniam gratia, imago Dei est, ait D. Irænæus. Sit igitur

DISPUTATIO I.

De necessitate gratiæ.

GRatiæ nomen varias significationes patitur. 1. enim sumitur pro quocumque beneficio à Deo nobis liberaliter concesso, sive naturale sit, sivè supernaturale, in quo sensu creatio & conservatio hominis, nomine gratiæ vocari possunt. 2. pro quadam corporis pulchritudine, juxta illud *diffusa est gratia in lab. is tuis.* 3. pro gratitudine, sic intelligitur 2. Regum 2. *ego reddam gratiam*. 4. sumitur tandem pro dono supernaturali omninò indebito, quod ob diversa munia quæ exhibet, variis nominibus vocatur: dicitur enim elevans, sanctificans, sanans, movens & auxilians. Unde ponitur.

QUÆSTIO I.

An homo in statu naturæ lapsæ possit sine gratia seu speciali auxilio, omnes veritates naturales, tam speculativas, quàm practicas, cognoscere?

ADvertendum est 1. veritates naturales esse in duplici statu; aliæ enim sunt speculativæ, & aliæ practicæ. Illæ pertinent ad solam cognitionem intellectus & speculationem: istæ verò ad operationem spectant, & aliquid faciendum vel omittendum connotant. 2. Veritates tam speculativas quàm practicas dupliciter considerari posse, scilicet distributivè, ut quando una post alteram consideratur; & collectivè, ut quando omnes simul accipiuntur. 3. Tandem advertendum est, potentiam esse duplicem, physicam scilicet & moralem. Prior est illa quæ attenditur penes commensurationem ad actum, abstrahendo ab omnibus impedimentis: Posterior verò, præter proportionem ad actum, per quam dicitur physica, habet omne requisitum ad exeundum in actum, id est nullum habet impedimentum quod possit eam prohibere, ne exeat in actum, ut v.g. homo sanus & liber à vinculis habet non solùm potentiam physicam ad ambulandum; sed etiam moralem, ille verò qui laborat podagra, aut compedibus detinetur, habet potentiam physicam ad ambulandum, sed non habet moralem, quia non est liber ab impedimentis. His suppositis

Dico 1. Quòd homo lapsus, cum solo concursu generali, & absque speciali gratia seu illustratione, aliquas veritates naturales, tam ex speculativis, quàm ex practicis, cognoscere potest. Prob. Si esset aliqua veritas specu-

lati-

lativa quæ non posset cognosci, seclusa gratia speciali, maximè existentia Dei, prout est prima causa, author naturæ & creator mundi; sed hæc veritas cognoscitur ab intellectu humano, secluso quocumque auxilio supernaturali, cùm nemo sit qui Deum invincibiliter ignorare valeat, ut dictum est in 1. tomo, & colligitur ex illo Sap. 13. *A magnitudine speciei & creaturæ, cognoscibiliter poterit Creator eorum videri*: ergo nulla est veritas naturalis ex speculativis, quæ non possit cognosci ab intellectu humano absque gratia speciali. Deinde, intellectus est potentia cognoscitiva physicè completa & intrega ad exeundum in actum, seu ad cognoscendum cum concursu generali, à quo omnis cratura dependet, sicut ignis est potens ad comburendum, sol ad illuminandum, oculus ad videndum &c. sed non potest esse nisi ad cognitionem veritatum naturalium, cùm supernaturales sint extra sphænam intellectus: ergo ut cognoscat veritates naturales, non indiget gratia, quæ est auxilium ordinis supernaturalis. Tandem, gratia datur, dum intellectus deficit in cognitione, ratione debilitatis suæ, vel dum objectum excedit activitatem intellectus in cognoscibilitate sua: sed intellectus non deficit in cognitione aliquarum veritatum naturalium, nullaque est quæ excedat ex se activitatem intellectus, ut constat: ergo potest cognoscere aliquas veritates naturales, tam ex speculativis, quàm ex practicis, absque gratiæ specialis illustratione.

Obj. 1. Ex illo Genes. 6. *Cuncta cogitatio cordis intenta est ad malum*: ergo ut cognoscat verum, indiget gratia speciali; & Concilio Carthaginensi can. 4. ubi dicitur, *Vtrumque Dei donum est, scire quid agere debeamus, & diligere quæ debemus*; & ex Arausi. can. 9. *Divini muneris est, cùm rectè cogitamus*, & 22. *Nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum*. Quod confirma-

tur ex Apost. 2. ad Corinth. 3. dicente, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* & 1. cap. 4. *Quid habes quod non accepisti?* ergo seclusa gratia, nullam veritatem cognoscere potest intellectus humanus.

Resp. negando consequentiam: Quia licèt cuncta cogitatio sit intenta ad malum, hoc debet intelligi quoad exercitium, non autem quantùm ad posse: plures enim intendunt malum, qui possunt illud non intendere. Prætereà, hæc authoritas sumit partem pro toto, id est, sæpè pro semper, quoniam malum ex quocumque defectu. Ad D. Paulum, & ad Concilia, dico, quòd loquebantur de cognitione aut cogitatione meritoria apud Deum, & in ordine ad supernaturalia, de quibus nihil cogitare possumus ex nobis, quoniam activitatem nostram excedunt; non verò de naturalibus. Ad 2. Arausicani 22. cap. dico, quòd loquebatur de opere quod homini soli attribui potest; quandoquidem opus illud nihil aliud sit, quàm peccatum, ad quod Deus non concurrit, & quod homo solus efficit, non verò de opere ad quod Deus ut prima causa concurrit cum homine; aliàs quælibet actio hominis esset peccatum, quod est falsum.

Obj. 2. Homo gratias agit Deo, dum cognovit aliquam veritatem occultam; & dum vidit aliquod objectum sensibile, v. g. parietem, aut amicum, nullas gratias agit: ergo signum est, quòd ad cognitionem veritatis accepit aliquod auxilium speciale, præter generale; quod non accepit in visione amici, aut parietis.

Confirm. ex SS. Patribus: Homo per peccatum contraxit ignorantiæ vulnus, & infirmitates in ordine ad veritatem: ergo ut cognoscat verum, indiget, præter concursum generalem, gratia speciali.

Resp.

Resp. 1. negando consequentiam: nam qui vidit parietem, nullam gratiam agit Deo, sicut dum cognovit aliquam veritatem, 1. quia cognoscit veritatem rarò, & videt objectum sensibile frequenter, 2 quia cognoscit veritatem cum aliquo studio aut labore, & videt objectum sensibile, virtute merè naturali. Resp. 2. quòd licèt gratias agat de cognitione veritatis; tamen consequentia non valet, quia gratias debemus agere Deo de omnibus ratione concursus generalis quem nobis præstat gratis; & majores de his quæ speciali auxilio attingimus. Ratio communis est, quia licèt pertineant ad generalem providentiam Dei, habent tamen contingentiam & fallibilitatem ex parte eventus; alioquin pluvia, serenitas, & alia terræ beneficia, essent inevitabilia, & rationem debiti apud Deum includerent, quod est falsum. Ad confir. Dico hominem ex SS. Patribus contraxisse ignorantiæ vulnus, & infirmitates in potentia cognoscitiva in ordine ad objecta supernaturalia tantùm, non verò in ordine ad verum naturale; quia peccatum originale non vitiavit intellectum & voluntatem quoad entitatem & intrinsecè: sed tantùm extrinsecè, seu per subtractionem habituum supernaturalium, quibus cognoscebat supernaturalia, & quos per peccatum amisit.

Dico 2. Quòd homo in statu naturæ lapsæ non potest sine gratia, seu auxilio speciali, singulas veritates naturales, tam speculativas, quàm practicas, cognoscere, tam collectivè, quàm disjunctivè. Hæc conclusio quoad secundam partem, est contra Gonetum. Prob. quoad primam: Intellectus humanus, est infirmus & vulneratus per peccatum: *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*, ait Sapiens cap. 9. ergo nequit cognoscere totum id quod cognosceret, si esset sanus & gratia illu-

ſtratus; *ſubſumo*: ſed ſi eſſet ſanus, attingeret omnes veritates nedum disjunctivè, ſed etiam collectivè, ut conſtat de Adamo in ſtatu innocentiæ, qui non poterat errare, nec decipi, quia perfectè cognoſcebat omnia, ut fuſiùs dixi in 2. tom. ergo in ſtatu naturæ lapſæ nequit cognoſcere omnes veritates collectivè, abſque ſpeciali gratiæ auxilio.

Prob. quoad 2. partem, quòd ſcilicet homo in ſtatu naturæ lapſæ non poſſit cognoſcere ſingulas veritates nuturales disjunctivè. Gonet. in tract. de Angelis diſp. 9. docet unum Angelum non poſſe naturaliter cognoſcere ſecretum, nec cogitationem alterius: ergo homo non poteſt naturaliter, & abſque gratia ſpeciali cognoſcere ſingulas veritates; Prob. conſequentia: Cogitatio cordis ſive humani, ſive Angelici, eſt veritas naturalis, quam homo cognoſcit, dum per auxilium ſpeciale elevatur, ut patet in Prophetis, & non aliter: ergo datur aliqua veritas naturalis ita abſtruſa & occulta, ut ab homine cognoſci non poſſit abſque auxilio ſpeciali divinæ gratiæ. Cauſa æſtus, ſeu fluxus & refluxus maris, eſt veritas naturalis, quam Adamus in ſtatu innocentiæ cognovit, & quam Philoſophi non cognoverunt evidenter naturali lumine, nec cognoſcent; nam ſi eſſet moraliter cognoſcibilis vi naturali, aliquis ex antiquis eam cognoviſſet: ergo datur aliqua veritas in ſinu naturæ, quę licèt ſit phyſicè proportionata cum intellectu hominis lapſi, non poteſt cognoſci ſecluſo divinæ gratiæ auxilio, impedimenta & improportionem moralem cauſantia removente.

Obj. 1. Gonetus: Singulæ veritates naturales ſunt proportionatæ phyſicè & moraliter cum intellectu hominis lapſi: ergo poteſt illas abſque ſpeciali gratia cognoſcere. Conſequentia patet: nam ſpecialis gratia ſolùm eſt neceſſaria ad tollendam improportionem aliquam phyſicam, aut moralem. Antecedens quoad 1.

partem est certum, cùm veritates illæ contineantur intra lineam objecti sensibilis, quod est objectum proportionatum nostri intellectus pro hoc statu. Quoad 2. verò suadetur: Impedimenta quæ improportionem moralem causant ad totam collectionem hujusmodi veritatum attingendam, sunt illarum multitudo, vitæ brevitas, occupatio in somno, & ad res humanæ vitæ necessarias distractio; at hæc respectu singularum non militant, cùm tempus ad illarum quamlibet sigillatim cognoscendam requisitum, non ita longum sit, ut naturalem vitæ nostræ periodum excedat, & cum occupationibus hujus vitæ non possit componi: ergo veritates illæ nedum physicè, sed etiam moraliter, cum intellectu hominis lapsi proportionatæ sunt.

Resp. negando antecedens quoad 2. partem; scilicet quòd singulæ veritates naturales sint proportionatæ moraliter cum intellectu hominis lapsi. Ad prob. dico 1. quòd præter impedimenta assignata, sunt alia quæ ad tempus non spectant, putà quia illæ veritates non afficiunt sensus externos, nec eos afficere possunt absque speciali auxilio gratiæ, & quia sensuum ministerium est infirmum, ideòque intellectus indiget aliquo speciali auxilio, ut tantas difficultates evincat, & impedimenta removeat. 2. admissa majori, nego minorem: Quia tempus breve est, & ars longa, ut ait Hipocrates: plures enim sunt veritates naturales, tam speculativæ, quàm practicæ, quas antiqui Philosophi non invenerunt, nec invenient posteri, quas fortè invenirent, nisi vita brevis esset.

Obj. 2. Maxima & difficillima veritatum naturalium cognitio est illa quæ habetur de Deo ex effectibus naturalibus, utpotè quæ sit de objecto maximè immateriali & à sensibus remoto; sed sine auxilio gratiæ potest ex crea-

turis divinitas cognosci ab homine in statu naturæ lapsæ: loquitur enim interdum Scriptura de cognitione illa tamquam de possibili homini lapso juxta providentiam communem, sine mentione & respectu ad gratiam specialem, ut patet ex illo ad Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Et ex illo Sap. 13. *A magnitudine speciei & creaturæ, cognoscibiliter poterat horum creator videri*: ergo à fortiori, quæcumque alia veritas naturalis illi inferior poterit sine auxilio gratiæ cognosci.

Resp. negando majorem quoad 2.ᵃᵐ partem, nempè quòd difficillima veritatum naturalium cognitio, sit illa quæ habetur de Deo ex affectibus naturalibus, quamvis sit maxima; imò est omnium facillima: nam primò ea quæ non possunt invincibiliter ignorari, faciliter cognoscuntur; sed Deus non potest invincibiliter ignorari, ut fatetur Gonet. tom. 1. ergo &c. 2. ille qui non cognoscit Deum, vocatur insipiens in sacra scriptura, juxta illud Psalm. 32. *Dixit insipiens in corde suo non est Deus*: ergo signum est, quòd cognitio Dei est facillima. 3. D. Aug. tract. 186. in Joan. ait, *Hæc est vis veræ divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi*. Et Tertul. lib. 1. adversus Marcionem inquit, *Prima animæ rationalis dos, Dei notitia est*: ergo cognitio Dei, quamvis maxima, non est difficillima, imò facillima, quoniam naturalissima & evidentissima est, & per se nota.

Ex dictis inferes 1. hominem in pura natura conditum non habiturum potentiam moralem ad cognitionem omnium veritatum naturalium, cùm haberet tot impedimenta, quot in statu naturæ lapsæ. 2. hominem in gratia sanctificante existentem non posse cognoscere omnes veritates naturales absque auxilio speciali, quia

gra-

gratia sanctificans non se habet per modum auxilii elevantis intellectum ad cognitionem rerum naturalium.

Inferes tandem, gratiam necessariam ad cognoscendas veritates naturales, tam collectivè, quam disjunctivè, esse ordinis supernaturalis quo ad modum dumtaxat: nam notitia hujusmodi veritatum, seu objectorum, est ejusdem speciei, ac ea qua attinguntur veritates mediante solo concursu generali, ut est manifestum; cùm ex objecto & potentia pariatur notitia, & objectum sit veritas naturalis, & potentia sit intellectus naturalis, ex quibus nasci non potest notitia entitativè supernaturalis: ergo gratia necessaria, ut talis cognitio producatur, non debet esse supernaturalis quoad substantiam, sed solùm quoad modum; ut v. g. oculi, quos Christus dedit cæco nato Joan. 9. fuerunt quoad naturam ejusdem speciei cum oculis quos natura produxisset, modus tamen quo cœcus natus habuit eos, est supernaturalis, ut fatentur communiter Theologi: ita pariter auxilium speciale ad omnes simul, vel disjunctivè, veritates naturales cognoscendas, non est supernaturale quoad substantiam, sed solùm quoad modum; cùm non excedat quoad entitatem, naturæ humanæ facultatem, nec veritatum naturalium cognitionem; alioquin hujusmodi veritates naturales essent extra sphæram objecti connaturalis intellectus, quod est contra suppositum.

QUÆSTIO II.

An & quæ gratia ad cognoſcendas veritates ſupernaturales, ſeu ad aſſentiendum myſteriis fidei, neceſſaria ſit?

NOt. cum communi ſententia, aliquam veritatem tribus modis poſſe dici ſupernaturalem, ſcilicet ex parte *objecti*, *motivi*, & ex parte *utriuſque ſimul*. Eſt ſupernaturalis ex parte objecti, dum eſt ex ſe ſupernaturalis, ut v. g. Incarnatio Verbi. Eſt ſupernaturalis ex parte motivi dumtaxat, dum eſt naturalis ex ſe, & ſupernaturalis ex motivo quo eam credimus, ut v. g. dum credimus Joſephum eſſe virum Mariæ. Et eſt ſupernaturalis ex parte utriuſque, dum eſt ſupernaturalis tam ex ſe, quàm ex motivo quo eam credimus, ut v. g. dum Catholicus credit Verbum eſſe hominem.

Dico, quòd nullus homo poteſt cognoſcere veritatem ſupernaturalem abſque ſpeciali gratia quæ illuminet intellectum, & moveat affectum voluntatis, ideòque nec credere ſicut oportet. Ita omnes Catholici contra Semipelagianos, qui volebant in nobis eſſe quædam fidei initia & ſemina. Prob. Quæ ſunt ſupernaturalia, non poſſunt à potentia purè naturali attingi, abſque aliquo auxilio proportionante eam cum objecto ſupernaturali. Tum quia ſupernaturale eſt diverſi & altioris ordinis. Tum quia intellectus creatus poſſet propriis viribus videre Deum, quod damnatum eſt in Concilio Viennenſi: ergo nullus homo poteſt cognoſcere veritates ſupernaturales abſque aliqua gratia ſpeciali illuſtrante intellectum, & movente voluntatem, ut probat Concilium Arauſicanum can. 4. his verbis, *Si quis ſicut augmentum,*

tum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis effectum, non per gratiæ donum, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius probatur.

Confirm. Res supernaturales sunt objectum fidei proprium & debitum, cùm non appareant & credantur, quia à Deo mediatè, vel immediatè revelatæ sunt: ergo homo nequit eas cognoscere ab que aliquo auxilio supernaturali nempè gratia. Prob. consequentia: Homo nullum initium fidei supernaturalis habet in seipso: nam ad Philip. 1. habetur, *Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini*. Ad Eph. 2. *Gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis; Dei enim donum est*. Et ad 2. Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*: ergo homo nequit cognoscere res supernaturales absque auxilio supernaturali, nempè gratia fidei, quæ est donum Dei, non verò effectus naturæ.

Prob. 2. pars. Homo non potest credere sicut oportet, quin captivet intellectum in obsequium fidei, ut monet Apost. sed intellectus non potest captivari in obsequium fidei, nisi à voluntate per gratiam mota, ut docet Aug. Tract. 36. in Joan. *Intrare quisquam in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, sed credere non potest nisi volens*. Deinde, intellectus nequit credere, nec assentiri mysteriis fidei quin sit efficaciter motus & determinatus à voluntate ad assentiendum mysteriis, & veritatibus ipsi revelatis; idcircò voluntas non potest determinare intellectum ad hujusmodi assensum absque auxilio supernaturali, eadem ratione qua intellectus exigit gratiam fidei: ergo homo non potest cognoscere veritatem supernaturalem absque gratia speciali, quæ nedum illustret intellectum, sed etiam quæ moveat affectum voluntatis.

Objicies 1. Quod est intra objectum specificativum & adæquatum intellectus creati, potest secluso auxilio supernaturali ab illo attingi: sed veritates supernaturales sunt intra objectum specificativum intellectus creati: ergo, &c. Major est certa, aliàs intellectus creatus nihil cognoscere posset. Minor prob. Veritates supernaturales continentur sub ente vero, quod est objectum adæquatum intellectus creati: ergo.

Resp. cum Goneto distinguendo majorem: Quod est intra objectum proportionatum intellectus creati, concedo; Quod est intra objectum improportionatum, nego. Dist. pariter minorem: Veritates sunt intra objectum proportionatum, nego; Improportionatum, concedo minorem, & nego consequentiam: nam lucidum est objectum specificativum visus, tamen dum propter nimium splendorem est improportionatum cum oculo, ut v. g. sol, nequit ab ipso apprehendi, ut experientia liquidò constat; ideòque ut aliquid percipiatur ab aliqua potentia, non sufficit, quòd contineatur intra objectum ejus adæquatum, sed requiritur etiam, quòd inter potentiam & objectum sit proportio. Unde cùm veritas supernaturalis excedat vim intellectus creati, non potest ab ipso attingi absque aliquo auxilio supernaturali ipsum proportionante.

Dices: Non implicat, quòd infidelis, aut hæreticus legat expositores Evangelii & Scripturæ, & absque ulla gratia, sed solùm soliditate rationum, credat quibusdam mysteriis improportionatis. Resp. Quòd crederet fide humana, sicut credo continuum posse dividi in infinitum, dum lego expositores Scoticæ Phylosophiæ; non verò fide divina, & sicut oportet, ut agit quæstio: Nam, *si quis dixerit*, habetur in Tridentino sess. 6. can. 3. *sine prævenien-te Spiritus sancti inspiratione, posse hominem*

cre-

credere sicut oportet, anathema sit: ergo ille hæreticus crederet fide humana duntaxat. Idem dico de illo qui vellet credere propter vanam gloriam.

Obj. 2. Id, ad quod intellectus creatus habet appetitum innatum, potest ab ipso viribus propriis attingi: sed intellectus habet appetitum innatum ad fidem: ergo potest credere, ut oportet, absque speciali divinæ gratiæ auxilio.

Resp. negando majorem: homo enim habet appetitum innatum ad visionem beatificam, tamen non potest videre Deum intuitivè propriis viribus. *Dices*: ergo appetitus ille est frustraneus. *Nego*, quia sine tali appetitu intellectus non posset recipere donum fidei, nec posset mediante habitu fidei producere actus fidei: ergo non est frustraneus.

Deinde, Intellectus humanus habet appetitum innatum ad cognoscendas omnes veritates naturales, cùm contineantur intra lineam entis sensibilis, seu cognoscibilis per species a sensibus acceptas, quod est objectum proportionatum nostro intellectui, ut dicunt Philosophi; sed non obstante tali appetitu innato, necessarium est auxilium supernaturale quoad modum, ut supra dictum est; nec per hoc superfluus est talis appetitus: ergo nec frustraneus est appetitus innatus ad fidem; *quamvis* ad credendum sicut oportet, necessarium sit speciale divinæ gratiæ auxilium, quod illustret intellectum, & moveat affectum voluntatis, juxta illud Joann. 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum*, quia venire ad Deum, aut Christum, est credere in Deum, ut testatur Apostolus ad Hebræos 11. vers. 6. *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est.*

Objicies 3. Quod est in potestate hominis, & ab ipso solo dependet, non est à gratia propriè dicta; nec donum Dei præter naturæ debitum,

sed

sed credere est in potestate hominis: ergo superflua est gratia ad assentiendum mysteriis fidei. Major est certa, minor verò probatur: Homo qui non credit, est culpabilis, ut constat ex illo Marc. 16. v. 16. *Qui verò non crediderit, condemnabitur*: ergo credere est in potestate hominis, cùm homo sit culpabilis solùm de his quæ potest facere, & non facit.

Respondeo, majorem esse veram, si sit in pura potestate hominis absolutè, ita ut à sola potestate pendeat in actu exercito; falsam autem, si pendeat ab ipsa potestate positis omnibus ad agendum requisitis; tunc enim nedum pendet à potestate hominis, sed etiam à requisitis: unde cùm ad credendum sicut oportet, necessariò requiratur gratiæ auxilium, ut probat conclusio, sequitur, quòd credere non est in nostra potestate purè naturali, sed solùm in nostra potestate adjuta per gratiam, ut suadet Apostolus dicens nobis, Ephes. 2. vers. 8. *Gratia enim estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis; Dei enim donum est*: ergo gratia est necessaria ad credendum sicut oportet. Ad probationem minoris, dico, quòd homo qui non credit, est culpabilis, quia non credit stante gratia necessaria ad credendum; & sic intelligenda sunt verba Marci 16. suprà relata.

QUÆSTIO III.

An homo in statu naturæ lapsæ possit sine gratia aliquod bonum opus morale naturalis ordinis velle, & facere?

SUppono tamquam certum contra Pelagianos, hominem non posse propriis viribus & sine auxilio supernaturali velle, aut facere opus bonum ordinis supernaturalis, nec quod

sit

sit dignum vita æterna; unde difficultas est, an possit velle, vel facere aliquod opus bonum morale, & conforme regulis morum ordinis naturalis? quod idem est ac quærere, an opera infidelium sint peccata, & an opera eorum qui sunt sine gratia sanctificante, sint moraliter bona, vel an sint etiam peccata? Michael Bajus, Joannes Hus, & alii existimant, omnia infidelium & peccatorum opera esse moraliter mala, & peccata.

Dico igitur, quòd absurdum est dicere, omnia infidelium, & peccatoris opera esse peccata. Prob. 1. Ex Scriptura Matth. 5. habetur: *Si diligitis eos qui vos diligunt, nonnè publicani hoc faciunt? & si salutaveritis fratres vestros, nonne ethnici hoc faciunt?* ergo dilectio publicanorum, & salutatio ethnicorum, sunt actus moraliter boni & honesti; nam si essent mali Christus reprehendisset discipulos, quia diligebant; imò laudabat publicanorum dilectionem, & ethnicorum salutationem; ideòque omnium infidelium opera non sunt peccata. 2. Daniel 4. ait Regi Nabuchodonosor: *Peccata tua eleemosynis redime*: ergo eleemosyna data ab homine infideli, est actio moraliter bona & honesta, cùm peccata actionibus malis redimi non possint. Deinde, Christus non hortaretur peccatores ad dandam eleemosynam, si esset actio mala, ut hortatur Luc. 11. dicens: *Date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis*. 3. Rom. 3. dicitur: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt*: ergo infideles qui non habent legem divinam nec Ecclesiasticam, naturaliter & absque gratia faciunt ea quæ sunt legis, non in ordine ad vitam æternam, sed in ordine ad honestatem & rationis dictamen.

Prob. 2. Pius V. Greg XIII. & Urbanus VIII. damnant & anathemate percutiunt hanc propositionem Baji: *Omnia infidelium opera sunt peccata, & Philosophorum virtutes sunt vitia*, ut

ut constat apud Bellarminum & alios. Tridentinum sess. 6. can. 7. ait, *Si quis dixerit, omnia opera quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, esse peccatum, anathema sit.* D. Hier. in epist. 1. ad Galatas ait: *Multi absque fide & Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè, ut parentibus obsequantur.* Et D. Aug. libro de Spiritu & littera cap. 27. ait, *Esse quædam facta infidelium, à gratia Christi alienorum, quæ secundùm justitiæ regulam non modò vituperare non possumus, verùm etiam meritò rectèque laudamus: quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem defensionem mereantur, &c.* Et lib. 5. de civit. cap. 15. ait, Deum dedisse Romanis tam amplum imperium, *ut*, inquit, *in hac vita remunerare bonas eorum virtutes*: ergo ex authoritate Summorum Pontificum, Concil. & PP. opera infidelium non sunt peccata.

Prob. ratione 1. Infideles & peccatores tenentur observare legem *de parentibus honorandis*. Quæro, an peccent, dum honorant parentes? Si dicas, quòd non: ergo honor erga parentes in infidelibus & peccatoribus, est actio moraliter bona. Si dicas, quòd sic, erras. Tum quia honorare parentes est debitum naturale, & laudabilis naturæ inclinatio. Tum quia illi qui non honorant parentes apud infideles, puniuntur. Tum quia lex naturæ non præcipit malum. Tum quia si per impossibile natura esset sola, ut Athei impiè volunt, bonum esset & honestum honorare parentes, subvenire miseris, &c. quæ apud infideles & peccatores exercentur: ergo infideles & peccatores possunt elicere aliqua opera moraliter bona. 2. actio est moraliter bona, si finis sit bonus & honestus: sed infidelis aut peccatoris actio potest esse propter finem bonum & honestum. Tum quia habet omnia principia operationis rectæ moraliter, scilicet

co-

cognitionem, & arbitrii libertatem, ut sancit Trident. sess. 6. cap. 1. his verbis: *Liberum arbitrium in homini ne minimè extinctum est.* Tum quia solatium miseri est bonum & honestum: sed infidelis potest succurrere miseris. Tum quia stare promissis est bonum & honestum: sed infidelis potest stare promissis: ergo actio infidelis potest esse moraliter bona, & habere finem honestum. 3. Moralitas operis est relatio actus liberi ad legem & regulam morum; unde opus est moraliter bonum, dum est objectum conforme regulis morum, & malum moraliter, dum est dissonum: sed infidelis potest elicere actum liberum, ut suprà dixi, conformem regulis morum, ut v.g. solvere debitum creditori, est actus liber conformis regulis morum; nec requiritur gratia fidei, ut opus illud sit moraliter bonum & honestum, sed tantùm ut sit meritorium apud Deum, de quo non est quæstio: ergo omnia infidelium opera non sunt peccata.

Obj. 1. ex Scriptura 1. Matth. 7. *Non potest arbor mala bonos fructus facere.* Et 8. *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Isaiæ 1. *Ne offeratis ultra sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi, &c.* Psalm. 13. *Omnes declinaverunt & inutiles facti sunt.* Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Et Rom. 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*: sed infidelis est arbor mala &c. ergo non potest facere fructus bonos, seu opera moraliter bona; sed tantùm peccata, abominationes & vitia.

Resp. distinguendo 1. Non potest arbor mala bonos fructus facere in ordine ad Deum acceptantem, & in genere meriti, concedo; bonos in ordine ad dictamen rationis, & morum regulæ conformitatem, seu in genere moris, nego. Ad 2. dico, quòd per *Ly si occulus tuus fuerit nequam*, intelligitur intentio mala; unde

unde verum est, quòd si intentio mala sit, totum opus tenebrosum, seu malum erit; ideòque hæc authoritas non militat contra nos, qui loquimur de opere, quod infidelis elicit cum bona intentione, & ex motivo honesto, ut v.g. quando subvenit indigenti, ex motivo compassionis naturalis. Ad 3. dico, sacrificium dicere ordinem ad Deum acceptantem victimam in vitam æternam; idcircò ut sit acceptabile à Deo, debet fieri in gratia, & à justo offerri; nihil mirum igitur, si sacrificium impii sit frustraneum, & incensum abominabile: at quæstio procedit de actionibus infidelium in genere moris dumtaxat, secluso ordine ad Deum. Ad 4. distinguo, *Omnes declinaverunt & inutiles facti sunt* in operibus meritoriis, & vita æterna præmiandis, concedo; in operibus honestis & moralibus: nego. Idem dico ad 5. Ad ultimum, dico, per fidem Apostolum non intelligere fidem qua fideles & Christiani sumus, sed dictamen rationis, & conscientiam; sicque verum est, quòd illud, quod non est ex conscientia, peccatum est, non verò quod non est ex fide divina, ut exponit D. Chrysostom. homil. 26. in epist. ad Rom. 14.

Obj. 2. Nullum est medium inter charitatem, & culpabilem cupiditatem, ut ait August. in Psal. 118. *Qui noluerit servire charitati, necesse est, ut serviat iniquitati*: ergo dum infidelis, aut peccator non facit opus bonum, facit opus malum: sed non facit opus bonum, cùm non serviat charitati: ergo facit opus malum, & servit iniquitati.

Resp. disting. anteced. Nullum est medium dicens ordinem ad vitam æternam, in charitatem, & cupiditatem culpabilem in ordine ad Deum, concedo; absolutè, nego: datur enim actus indifferens, & actus moraliter bonus, qui non est elicitus in sancta charitate, nec in vitiosa cupiditate, sed in conformitate ad regulas

mo-

morum; unde nego consequent. Ad D. August. dico, quòd debet intelligi de opere meritorio, & præcepto: nam certum est, quòd qui noluerit servire charitati, necesse est, quòd serviat iniquitati, cùm malum sit nolle servire charitati: sic etiam peccant infideles, & peccatores dum recusant aut nolunt servire Deo; at non recusant servire Deo, dum faciunt aliquod opus ex natura sua bonum, honestum, & conforme regulis morum: ergo tunc non serviunt iniquitati, ideòque non peccant, nec merentur apud Deum.

Obji. 3. Infideles & peccatores habent pro ultimo fine creaturam: ergo faciunt omnia propter creaturam: sed quod fit propter creaturam, est peccatum: ergo omnia infidelium & peccatorum opera, sunt vitia & peccata.

Resp. negando consequentiam: Quia infideles & peccatores possunt elicere aliquem actum propter compassionem naturalem, ut v. g. dare panem esurienti; vel actum remotè & implicitè tendentem in Deum tamquam ad authorem naturæ & rationis, cùm possint absque gratia elicere actum conformem rectæ rationi & regulæ morum. Ratio est, quia justus habet Deum pro ultimo fine; tamen potest elicere aliquem actum ex proprio motivo naturali, moraliter bono & honesto: ergo peccator poterit etiam illum elicere.

Obj. 4. Opus bonum provenit ex intentione recta & bona: sed in infidelibus & peccatoribus nulla potest esse intentio recta: ergo nec opus bonum. Major est certa. Minor prob. Intentio fit bona ex fide; *Intentionem*, inquit Aug. *fides dirigit*: ergo in peccatoribus & infidelibus in quibus non est fides, nulla potest dari intentio recta.

Resp. negando minorem: Ad prob. nego consequentiam, quia duplex est fides, divina scilicet aut supernaturalis, & naturalis; & quæ-

libet

libet facit intentionem rectam. Prima dirigit intentionem in finem supernaturalem, nempè Deum, & opus fit meritorium; altera verò dirigit intentionem in finem naturalem, putà in regulam morum & rationis dictamen, & facit opus moraliter bonum & honestum; unde D. August. per fidem intelligit dictamen rationis & conscientiæ, ut constat suprà ex D. Chrysostomo.

Dices: Fideles pro bona intentione gratiam postulant, ut habetur in oratione Dominicæ 8. post Pentecost. *Largire quæsumus nobis Domine semper spiritum cogitandi quæ recta sunt, propitius & agendi*, *&c.* in Oratione quæ post Litanias Sanctorum dicitur, *Actiones nostras quæsumus Domine aspirando præveni, & adjuvando prosequere*: ergo bona & recta intentio non potest provenire, nisi ex gratia fidei. Resp. Fideles gratiam postulare pro bona intentione ad vitam æternam proficua & conducente, non verò pro intentione bona ad solam bonitatem moralem spectante, de qua nos loquimur: nam Ecclesia postulat gratiam Salvatoris, qua opera nostra sunt digna vita æterna & grata Deo, ut patet in Oratione Dominicæ 6. post Epiphaniam, *Præsta quæsumus omnipotens Deus, ut semper rationabilia meditantes, quæ tibi sunt placita, & dictis exequamur & factis*: ergo gratia & fides requiruntur ut opera sint meritoria, non verò ut sint moraliter bona, honesta & hominum laude digna.

Dico 2. quòd homo lapsus potest sine auxilio speciali, & cum solo concursu generali Dei, aliqua opera honesta & moraliter bona naturalis ordinis efficere: ita communior opinio contra nonnullos, & licèt hujus conclusionis veritas constet ex dictis in prima conclusione, tamen eam iterum sic probo: Bonum morale est illud quod est rationi consonum, cùm ratio naturalis sit regula morum; sed homo sine gra-

tia

tia speciali, cum solo concursu generali Dei, potest velle aliquid consonum rationi: ergo & velle bonum opus. Major est certa, minor verò probatur: Ut homo lapsus agat juxta regulam ipsi naturalem, & à Deo ut authore naturæ datam, eget solùm concursu quo eget, ut eliciat actum sibi proportionatum; cùm nihil ei magis proportionatum & consentaneum sit, quàm sequi dictamen suæ rationis, seu agere rationabiliter & juxta rationem, sicut nihil magis consentaneum & proportionatum est igni, quàm calefacere, & soli, quàm illuminare; atqui ut homo eliciat actum sibi proportionatum, non eget gratia, sed sufficit ei concursus generalis, ut est manifestum; alioquin sequeretur, quòd homo nullum opus facere posset sine gratia, quod est falsum: ergo idem concursus sufficit ad bonum opus ordinis naturalis.

Confirmatur: Ut voluntas humana operetur circa objectum, sufficit, quòd ipsum objectum sit cognitum, & habeat concursum quo eget causa secunda ut dependens à prima in operando, sive objectum sit consonum rectæ rationi, sive dissonum; quod ei contingit independenter à gratia: at dato, quòd sit consonum, & voluntas velit illud, elicit opus moraliter bonum: sed potest illud velle sine gratia. Tum quia potest illud velle mediante eodem auxilio quo intellectus proponit illud, quod quidem auxilium est naturalis ordinis sicut objectum & actus cognitionis. Tum quia voluntas supposito concursu generali est physicè completa, & sufficienter potens, ut possit actum exercere, & velle objectum rationi practicæ cognitum & consonum, cùm sit ipsi voluntati proportionatum: ergo voluntas potest velle sine gratia bonum opus ordinis naturalis, seu rationi consonum, sicut potest nolle objectum rationi dissonum; aliàs sequeretur, quòd voluntas non posset velle, nec facere, quod recta ratio dictat esse faciendum; quod est fal-

ſalvum, cùm non tranſcendat illius vires naturales.

Denique, homo lapſus poteſt abſque gratia diligere Deum ut authorem naturæ dilectione efficaci affectiva per aliquod breve temporis intervallum, & in aliqua occaſione ſuper omnia, ut cum Doctore dicemus quæſtione ſequenti: Deus enim diligi poteſt eo modo quo cognoſcitur, cùm non requiratur majus auxilium ad cognoſcendum, quàm ad diligendum Deum: cognoſcitur ut author naturæ, ſolo lumine naturali, ſicque amari poteſt, ut author naturæ dilectione naturali abſque gratia: ſed Deum ſic diligere, eſt velle & facere opus bonum morale naturalis ordinis, ut eſt manifeſtum: ergo homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt nedum ſine gratia juſtificante, ſed etiam ſine auxilio ſupernaturali velle & facere bonum opus morale naturalis ordinis.

Objiciunt adverſarii varios ſacræ Scripturæ textus, varios Conciliorum canones, & Patrum authoritates, quibus probant hominem lapſum, nullum opus bonum poſſe velle abſque gratia. Chriſtus Joan. 15. ait: *Sine me nihil poteſtis facere*. Idem in variis Conciliis definitum eſt, *Gratiam Dei neceſſariam eſſe ad ſingulos actus*. Cœleſtinus I. in Epiſtola ad Epiſcopos Galliæ cap. 7. ait: *Nemo niſi per Chriſtum libero bene utitur arbitrio*, & D. Auguſtinus tract. 81. in Joan. inquit: *Sive ergo parum, ſive multum, ſine illo fieri non poteſt, ſine quo nihil fieri poteſt*. Sunt alia ſimilia teſtimonia, tum in Scriptura ſacra, tum in Conciliis, quæ probant gratiam eſſe prorsùs neceſſariam ad opus bonum, quæ omitto brevitatis gratia.

Reſpondeo, hos & ſimiles textus intelligendos eſſe de opere meritorio, aut de opere in ordine ad ſalutem bono, non autem de opere honeſto & bono bonitate naturali, & conformitate ad rationem; aliàs ſequeretur, quòd

etiam

etiam ad opus malum esset necessaria gratia; quia *nihil* denotat necessitatem auxilii in omni actione; sed hoc est falsum: ergo authoritates intelligendæ sunt de bono opere ad salutem animæ, & vitam æternam conducente, non solùm authoritates Scripturæ, sed etiam Conciliorum & præsertim Arausicani, quod adversarii citant communiter in can. 9. & 10. nam idem Concilium can. 7. inquit, *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare sicut expedit, aut eligere, sive salvari, id est Evangelizanti prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione & inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo & credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis, Sine me nihil potestis facere, & illud Apostoli, Non quòd idonei sumus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*: quibus verbis liquidò constat, Concilium non loqui de omni opere bono, sed de bono in ordine ad salutem; alioqui non apposuisset hanc restrictionem, *Quod ad salutem pertinet vitæ æternæ*.

Respondeo iterum cum quibusdam recentioribus, loca Scripturæ, Conciliorum & Patrum esse intelligenda de auxilio Dei generali, per nomen gratiæ significato, sine quo nihil omninò valemus facere, nec opus aliquod naturæ. Hìc tamen obiter observandum est cum Carranza in summa Conciliorum, can. 7. Concilii Arausicani supra relato, ubi explicat mentem Concilii, & ait, *Magis legitimum est quod hic sentitur à Concilio, & Pontifice, ut hic non negentur opera naturæ, sed quæ pertinent ad salutem vitæ æternæ.*

Dices: Patres Conciliorum loquebantur in sensu contradicente Pelagio; sed ille negabat opera bona ordinis naturalis procedere à gratia: ergo Concilia admittunt illam. *Nego* minorem;

rem; Pelagius enim non erravit in hoc, quòd ad opus aliquod moraliter bonum ordinis naturalis, gratiæ necessitatem negaverit, ut observat Gonetus; sed in hoc, quòd negaverit ad servandam libertatem, necessitatem gratiæ ad opus meritorium & condignum vitæ æternæ, ad vivendum sine ullo peccato, ac deinde ad veram & æternam fœlicitatem consequendam, & ad observantiam omnium mandatorum Dei, ut patet ex Sanctis Patribus qui errores Pelagii impugnant.

Objiciunt 2. Ad bonum agendum, gratiam Dei rogamus, ut patet in variis collectis, quæ in officio recitantur: ergo Ecclesia quæ hujusmodi orationes præcipit, censet gratiam esse necessariam ad omne opus bonum exercendum. Probatur consequentia: Ideò Ecclesia gratiam Dei postulat ad opus bonum, ut necessitatem & infirmitatem, aut impotentiam nostram sublevet ipsa Dei gratia, & ut fateatur opus bonum non esse in sola potestate humana, & gratiam requiri, ut opera nostra sint bona, ut suadet Apostolus, Corinth. cap. 15. vers. 10. *Gratia autem Dei sum id quod sum, & gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantiùs illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum:* ergo gratia quam postulamus, est necessaria ad omne opus bonum.

Respondeo Ecclesiam rogare, ut actiones nostræ sint bonæ apud Deum, ipsique gratæ, ut patet ex illa particula quæ habetur in oratione Domin. 6. post Epiphaniam supra relata *Ut semper rationabilia meditantes*, seu quæ sunt consona rectæ rationi, *quæ tibi sunt placita, dictis exequamur & factis*: non verò ut sint bonæ secundùm bonitatem moralem, seu bonę bonitate naturali; Ecclesia enim exoptat, ut opera nostra rationabilia, aut rationi consona, quæ ex vi liberi arbitrij, mediante concursu generali facimus, placeant Deo, nosque ad salutem æter-

nam conducant, obtinendo nobis sanctam cogitationem, & gratiam conversionis, & animum pœnitentiæ. Idem significant verba Apostoli, cùm ipsius locutio sit de operibus Evangelii, prædicationis, & Apostolatus; non autem de operibus purè bonis, & honestis bonitate morali secundùm dictamen rationis humanæ.

QUÆSTIO IV.

An homo lapsus, vel in puris naturalibus conditus, ad diligendum Deum, ut authorem naturæ, dilectione efficaci, indigeat speciali auxilio, & quali?

NOt. est 1. Dilectionem Dei esse duplicem, naturalem scilicet, & supernaturalem. Prior acquiritur, & per lumen naturale rationis regulatur, & terminatur ad Deum, ut authorem naturæ. Posterior verò est per se infusa, & regulatur per lumen fidei, & terminatur ad Deum, ut authorem gratiæ & gloriæ. 2. Dilectionem naturalem esse duplicem, perfectam scilicet & imperfectam, seu efficacem, & inefficacem. Prior est illa quæ ex se potest inducere media ad placendum Deo necessaria, & excludere omnia impedimenta: Posterior verò est simplex complacentia de divina bonitate, quæ non inducit media ad placendum Deo necessaria, nec removet impedimenta. 3. Utramque esse duplicem, affectivam scilicet & effectivam. Prior est efficax propositum voluntatis statuentis diligere Deum super omnia, ei in omnibus placere, & removere omnia quæ ipsi displicere possunt: Posterior verò est illa dilectio qua homo Deum ita creaturis præfert, ut ipsi plus placeat, quàm creaturis. Ultimò

amorem naturalem efficacem affectivum dupliciter considerari posse, habitualiter scilicet & actualiter, id est, prout potest durare per multum tempus & in omnibus occasionibus, & prout potest elici per aliquod breve temporis intervallum & in aliqua occasione, omni gravium perturbationum motu vacua. His suppositis, quæstio non procedit de dilectione supernaturali, nec de naturali efficaci effectiva, per multum tempus & in omnibus occasionibus durante; certum enim est, quòd homo lapsus, vel in puris naturalibus conditus, nequit seclusa gratia per multum tempus & in omni occasione diligere Deum super omnia, ut authorem naturæ, dilectione perfecta; sed de dilectione affectiva per aliquod breve temporis intervallum & in aliqua occasione.

Dico igitur, quòd homo, sive lapsus, sive in puris naturalibus conditus, potest viribus liberi arbitrii, & cum solo concursu generali, Deum ut authorem naturæ dilectione efficaci affectiva per aliquod breve temporis intervallum, & in aliqua occasione super omnia diligere. Ita Scotus in 3. dist. 27. q. unica §. *Istis igitur rationibus*, ubi ait, *Ratio naturalis ostendit naturæ intellectuali esse aliquid summè diligendum, quia in omnibus actibus & objectis essentialiter ordinatis est aliquid supremum, & ita aliqua dilectio suprema*: ex quibus verbis istud argumentum conficio: Voluntas, secluso quocumque auxilio supernaturali, potest cum solo concursu generali amare id quod intellectus cum solo concursu generali ostendit esse diligendum, & eo modo quo ostendit. Tum quia voluntas non est debilior intellectu. Tum quia intellectus ostendit voluntati aliquid esse diligendum, ut ipsum diligat, cùm manifestatio objecti ordinetur ad amorem voluntatis, ut ait D. Anselm. lib. Cur Deus homo: *Rectissimus ordo intelligere, ut ames*. Tum quia voluntas-

luntas habet libertatem ad amandum objectum, eo modo quo ab intellectu diligendum exhibetur; sed intellectus cum solo concursu generali cognoscit Deum esse diligendum super omnia appretiativè. Tum quia intellectus naturali virtute cognoscit Deum esse primam caussam, & authorem naturæ, ut dictum est in 1. tom. ideòque cognoscit Deum esse perfectiorem & digniorem caussis secundis, nempè creaturis, & natura, & consequenter diligibilem super omnia. Tum quia cognoscit, quòd, ne sequatur processus in infinitum, prima causa, puta Deus, continet in se omnem diligibilitatem & bonitatem, ideòque quòd debet diligi super omnia: ergo voluntas humana secluso auxilio speciali, cum solo concursu generali, potest amare Deum in aliqua occasione super omnia, seu plus quàm creaturas.

Confir. Ideò intellectus indiget fide ad cognitionem Dei ut authoris gratiæ & gloriæ, quia Deus ut author gratiæ excedit vires intellectus creati; & non indiget fide ad cognitionem Dei quatenus est prima causa & author naturæ, quia ut sic non excedit captum intellectus humani: sed Deus quatenus est author naturæ, & creaturis anteponendus, non excedit affectum voluntatis humanæ, sed tantùm quatenus est author gratiæ & gloriæ: ergo voluntas, ut diligat Deum super omnia, ut authorem naturæ, non exigit necessariò auxilium gratiæ: sed tantùm ad diligendum Deum ut authorem gratiæ & gloriæ. Major patet. Prob. minor: Si Deus ut author naturæ excederet affectum voluntatis, sequeretur, quòd homo non posset excusari à cognitione Dei quem nemo invincibiliter ignorare potest, & posset excusari à dilectione, cùm ad impossibile nemo teneatur; sed hoc est falsum, quia tam patet amabilitas aut bonitas Dei, quàm ejus cognoscibilitas aut veritas: ergo homo solius naturæ viribus potest di-

ligere Deum ut authorem naturæ amore affectivo per aliquod breve temporis intervallum, modò nulla sit gravis tentatio.

Prob. ex Goneto tract. de peccatis disp. ultima: Puer in primo instanti usus rationis tenetur se convertere ad Deum: ergo ex ipso, homo potest viribus liberi arbitrii, & cum solo concursu generali, Deum diligere super omnia. Prob. consequentia: Homo existens in peccato originali non potest se convertere ad Deum ex lumine naturali, quin velit præferre Deum omnibus creaturis, cùm voluntaria & libera conversio ad Deum sit aversio à creaturis, & nemo valeat avertere se à creaturis, & se ad Deum convertere, quin præferat Deum creaturis: ergo homo non potest teneri se convertere ad Deum in primo instanti usus rationis ex vi legis per dictamen synderesis, & lumen naturale rationis, quin possit viribus liberi arbitrii diligere Deum super omnia amore affectivo, & cum proposito voluntatis statuentis vitare omnia quæ Deo displicere possunt.

Confirm. Angelus potest naturaliter diligere Deum super omnia: ergo etiam homo. Consequentia patet, modò antecedens sit verum: Prob. igitur; D. Thomas 1. p. q. 6?. art. 1. ad 3. apud Gonetum hic, §. 3. ait, *Naturale est Angelo quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quod est principium naturalis esse*: sed non potest naturaliter se convertere in Deum motu dilectionis, quin eum diligat super omnia, cùm conversio supponat actum judicij & electionis: ergo Angelus potest naturaliter diligere Deum super omnia ut authorem naturæ, dilectione affectiva.

Prob. 3. ex Goneto hic disp. 5. Homo non potest certò judicare se esse justum, absque revelatione: ergo potest diligere Deum ut authorem naturæ absque habitu charitatis, & gratiæ. Antecedens est certum apud omnes; nemo enim

enim ſcit, an ſit odio vel amore dignus. Prob. conſequentia: Certi ſumus, quòd homo non poteſt cognoſcere ſe eſſe in gratia, & poteſt cognoſcere, dum diligit Deum ſuper omnia, cùm amor ſit actus liber & cognitus; nam nos cognoſcimus certò, quòd martyres dilexerunt Deum, pro quo mori voluerunt, ſuper omnia; ideòque à fortiori ipſi hanc dilectionem cognoverunt: ergo dum cognoſcit, quòd præfert Deum omnibus creaturis, & morti pro Deo ſe exponit, poteſt certò inferre, quòd habet gratiam & charitatem, ſine qua impoſſibile eſt diligere Deum ſuper omnia; ſed cognoſcit naturaliter, quòd diligit Deum ſuper omnia, dum illum diligit: ergo tunc cognoſcit etiam naturaliter, quòd eſt in gratia, ut ait Doctor loco citato.

Prob. 4. Fortis politicus, qui ex Ariſt. 9. eth. apud Scotum loco citato §. *Præterea*. debet ſe morti exponere pro bono reipublicæ, plus diligit rempublicam, quàm ſeipſum, dum morti ſe exponit pro bono reipublicæ, & certò ſcit, quòd plus diligit bonum reipublicæ, quàm ſeipſum, & conſonum eſſe rectæ rationi, quòd pereat, ne pereat bonum reipublicæ: ergo, ut ait Doctor, *ſecundum rectam rationem magis eſt diligendum bonum divinum, quàm bonum alicujus particularis: igitur ſecundùm rectam rationem quilibet debet velle ſe non eſſe propter bonum divinum*: ex quibus verbis iſtud argumentum conficio: Fortis politicus ex ſolo lumine naturali plus diligit rempublicam, quàm ſeipſum, quia conſonum eſt plus diligere rempublicam; ſed homo naturaliter cognoſcit Deum eſſe ſummè bonum & ſummè diligendum, & quòd conſonum eſt plus diligere Deum, quàm ſeipſum: ergo cùm ratio naturalis dictet Deum eſſe amandum, pluſquam ſeipſum, quod eſt ſuper omnia, voluntas poteſt illum amare ſuper omnia, ſecluſo quocumque auxilio extraordina-

rio; aliàs ratio naturalis dictaret voluntati aliquod esse faciendum, quod ipsa voluntas non posset ex se facere; quod est falsum, cùm possit velle cum concursu generali, quod intellectus cum eodem concursu ei manifestat.

Confirm. Homo habet appetitum innatum ad visionem beatificam, quam propriis viribus cognoscit possibilem, ut dictum est in tract. de visione. Habet etiam naturalem inclinationem ad diligendum Deum super omnia, ut docet D. Aug. dicens, *Fecisti nos ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*: ergo si esset in peccato, vel in puris naturalibus, cum solo concursu generali, sine auxilio gratiæ, posset reducere in actum hanc inclinationem, eliciendo actum dilectionis Dei ut authoris naturæ, & satiare appetitum affectivè; aliàs inclinatio illa esset frustranea, quia nullo modo posset reduci in actum, cùm status naturæ puræ, aut lapsæ excluderet auxilia gratiæ, quæ ad id essent necessaria.

Resp. Gonet. negando consequentiam: Quia (inquit) ut inclinatio indita ab authore naturæ non sit frustra, sufficit, quòd possit reduci in actum per vires & auxilia ordinis naturæ (sive illa sint generalia, sive specialia intra illum ordinem) absque recursu ad ordinem gratiæ. Unde cùm homo in statu puræ naturæ, mediante auxilio speciali ordinis naturalis, Deum ut authorem naturæ posset diligere, & ad hoc non indigeret auxilio gratiæ, naturalis inclinatio ad diligendum Deum, quam haberet in illo statu, non esset otiosa & frustranea.

Contra: Superfluum est illud auxilium speciale ordinis naturalis; ergo voluntas potest reducere inclinationem naturalem ad diligendum Deum super omnia, in actum cum solo concursu generali. Prob. antecedens 1. Auxilium speciale datur raró, & propter pro-

du-

ductionem alicujus actus specialis; sed dilectio Dei ut authoris naturæ, est actus communis, generalis, & ordinarius, à quo nemo excusatur, ut ait Paulus: ergo, ut voluntas sic Deum diligat, non indiget auxilio speciali quod rarò datur. 2. Deus vult diligi ab omnibus, cùm ratio naturalis dictet, authorem naturæ esse diligendum super omnia: ergo diligitur mediante auxilio omnibus communicato, & generali. 3. Intellectus cum solo concursu generali cognoscit Deum authorem naturæ, & judicat ipsum esse diligendum super omnia: ergo voluntas potest ipsum diligere super omnia cum eodem concursu generali. 4. Concursus dicitur generalis in ordine naturæ, quia sufficit & datur ad omnes actus naturales: ergo superfluum est admittere hunc concursum specialem ad naturalem dilectionem Dei. Adverte, quòd posui in conclusione, *Per aliquod breve temporis intervallum. & in aliqua occasione*, quia homo nequit continuò & in omnibus occasionibus diligere Deum ut authorem naturæ super omnia amore efficaci & effectivo. Ratio est, quia ut Deus sic diligatur, oportet, quòd voluntas semper parata sit Deo in omnibus placere, omniaque ei displicentia vitare, & diabolicas tentationes, quæ aliquandò urgent, superare; sed talis dilectio non potest haberi absque auxilio gratiæ, ratione diuturnitatis, perseverantiæ, & tentationum, quæ non contingunt in aliqua occasione; & probabile est, quòd homo per aliquod breve temporis intervallum sit liber ab omni tentatione, ideòque potest per aliquod breve temporis intervallum, & in aliqua occasione Deum ut authorem naturæ diligere.

Obj. 1. Gonetus ex D. August. epist. 107. ad Vitalem, ubi ait, *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus*, quibus verbis apertè declarat, robur natu-

rale liberi arbitrij, quod homo in natura integra habebat, ad Deum naturaliter diligendum, per primi parenti peccatum esse deperditum, sicque nisi per gratiam sanetur, hoc in natura lapsa præstare non posse. Adducit præterea authoritatem D. Thomæ, quam omitto, quia probat contra Cajetanum conclusionem esse Doctoris Angelici.

Resp. D. August. loqui de dilectione Dei ut authoris gratiæ & gloriæ, quam homo habebat in statu innocentiæ, & de amore efficaci & effectivo cum perseverantia & in omnibus occasionibus, quem primus homo habebat, & per peccatum perdidit; non verò de dilectione affectiva per aliquod breve temporis intervallum, omni gravi perturbationum motu vacuum, ut est quæstio.

Obj. 2. Dilectio Dei super omnia, perfecta & efficax, est actus omnium præstantissimus; at licèt natura infirma possit aliquod opus efficere, non tamen præstantissimam operationem, quam natura sana & integra poterat exercere: ergo &c. *Item* in efficaci dilectione Dei conditoris naturæ, virtualiter continetur totius legis naturæ adimpletio, ut colligitur ex illo Joan. 14. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit*: Et ex D. Basilio lib. de instit. monach. cap. 2. dicente, *Mandatum istud* (scilicet dilectionis Dei) *unum quidem videtur, sed omnium mandatorum in se virtutem complectitur*; at homo lapsus, absque speciali gratia, totam legem naturæ adimplere non potest; aliàs enim natura humana nullo modo per peccatum originale fuisset vulnerata in sua integritate: sed homo lapsus naturam æquè perfectam & integram haberet circa bonum morale ordinis naturalis, ac eam habuit in justitia originali: ergo homo lapsus non potest sine gratia Deum ut authorem naturæ efficaci amore diligere. Omitto argumentum quo probat 3. conclusio-

ſionem, nempè *ad talem amorem eliciendum, hominem indigere auxilio ſpeciali ordinis naturalis*, quia habet eamdem virtutem, & ferè verba, ac iſtud.

Reſp. Quòd natura ratione infirmitatis non poteſt continuò & in quibuslibet occaſionibus efficere præſtantiſſimam operationem, ut poterat: ſed poteſt eam efficere aliquando, quia ut fatetur Gonet. in tract. de peccatis, primus homo non perdidit naturales potentias, ideòque poteſt efficere, quod efficiebat naturaliter, non cum tanta facilitate & perſeverantia in opere, ſed ſaltem rarò & in aliqua occaſione, in qua nulla occurrit gravis tentatio, nullumque præceptum difficile, aliàs dicendum eſſet naturam poſt primum peccatum remanſiſſe mortuam in facultatibus & operationibus intellectualibus naturalibus, non verò infirmam & vulneratam. *Ad item*, dico, quòd licèt homo lapſus non poſſit abſque gratia velle totam legem naturæ adimplere actu efficaci effectivo, perfectè & in omni occaſione, poteſt hoc quidem facere actu affectivo; valet enim homo reflectens ſuper beneficia quæ à Deo accepit, puta creationem, conſervationem, redemptionem, nutritionem &c. reſolvere intra ſe, & ſtatuere ſe ita velle Deo placere, ut potiùs mori mallet, quàm ullum Dei præceptum violare: Quod verum eſſe poteſt, Nam infidelis poteſt reperiri in tali occaſione, ubi nulla urgebit tentatio, & occurrent objecta quæ facilè repudiare poterit propter authorem naturæ & gubernatorem mundi, & diligere Deum per illud inſtans pluſquàm illa objecta, quamvis hoc facere nequeat, quando ſe offert aliqua gravis tentatio, & quando occurrunt objecta difficiliter repudiabilia, ut v. g. voluptates carnales, vindicta ſumenda de inimicis &c. Nec ſequitur naturam humanam nullo modo per peccatum originale fuiſſe vulne-

ratam in sua integritate; quia ante peccatum originale poterat per longum tempus totam legem naturæ adimplere, & modò per breve temporis intervallum dumtaxat; anteà poterat diligere Deum super omnia in omni occasione, & modò in aliqua dumtaxat. Gonetus instare videtur contra responsionem; sed omitto instantiam, quia impugnat hominem posse diligere Deum super omnia amore efficaci, & effectivo, quod nos concedimus.

Instabis: Voluntas potest seclusa gratia diligere Deum ut authorem naturæ amore affectivo: ergo potest etiam diligere eum super omnia amore effectivo, aliàs affectus ille esset naturaliter frustraneus, nec est ratio probans unum, & non alium amorem, sed amor effectivus est naturaliter impossibilis: ergo etiam affectivus. *Nego* instantiam: nam ut Deus affectivè diligatur super omnia, ut author naturæ, sufficit propositum voluntatis statuentis diligere Deum super omnia, & vitare omnia quæ ei displicere possunt; sed ut diligatur effectivè, requiritur & necesse est vincere quascumque difficultates, actu vincere omnia peccata mortalia, & servare omnia mandata Dei, quod fieri non potest naturæ viribus, sicut fieri potest propositum. Inter hos duos amores eadem est differentia, quæ est inter velle vincere hostes patriæ v.g. & eos effectivè vincere: ergo non valet paritas, nullaque est instantia. Insuper, non implicat voluntatem humanam velle per vires suas naturales etiam efficaciter, id quod per easdem vires præstare non potest; quippè non desunt qui efficaciter volunt bona quæ ex se ipsis habere non possunt: ideòque voluntas humana potest efficaciter diligere Deum ut authorem naturæ dilectione affectiva, quin possit diligere ipsum amore effectivo.

QUÆ-

QUÆSTIO V.

An homo lapsus indigeat speciali gratia, & quali, ad observanda omnia præcepta naturalia collectivè quantùm ad substantiam operis?

De præceptis naturalibus agitur, quia supernaturalia non possunt observari sine auxilio gratiæ, cùm supernaturale vires naturæ plurimùm excedat; unde advertendum est præcepta naturalia posse considerari 1. quantùm ad substantiam, ut dum observatur id quod præceptum vel prohibitum est, propter bonitatem vel honestatem ipsius actus: & quantùm ad modum operantis, ut dum id quod præceptum vel prohibitum est, observatur ex fine supernaturali, puta ex charitate, seu eo modo quo Deus præscripsit; quod sine gratia fieri non potest. 2. collectivè, pro omnibus scilicet præceptis naturæ generalitèr sumptis: & disjunctivè, pro aliquo præceptorum sigillatim, & seorsim ab aliis considerato. Gonetus existimat, Scotum in 2. dist. 26. docuisse hominem posse servare totam legem naturæ quoad substantiam absque speciali gratiæ auxilio; sed existimo cum pluribus Scotistis Doctorem esse intelligendum de præceptis naturæ disjunctivè sumptis, & de aliquibus præceptis naturæ, non verò de omnibus, vel de potentia physica & antecedenti, ut interpretantur multi, non verò de morali: unde Gonetus non est hic impugnandus.

Dico igitur 1. quòd non potest homo solis naturæ viribus absque gratiæ auxilio omnia legis naturæ præcepta observare collectivè; potest tamen aliqua. Prob. 1. pars: Ut homo servet omnia naturæ præcepta collectivè, oportet, quòd

eliciat propositum non peccandi, & quòd non peccet; nam si peccaret, violaret aliquod præceptum naturale, cùm nullum detur peccatum quod non sit contra legem, nihilque sit contra legem, quod non sit peccatum; ideòque hominem posse observare totam legem naturæ, seu omnia præcepta naturæ collectivè, idem est ac hominem posse non peccare: sed ex Doctore loco laudato, homo non potest absque speciali gratia non peccare; ait enim §. *ad quæstionem, Dico, quòd liberum arbitrium non potest ex se cavere omne peccatum mortale pro statu isto, quia anima sine gratia aliquo peccato maculatur, vel originali, vel actuali, à quo non liberatur nisi per gratiam*: ergo ex Scoto, homo non potest naturaliter servare totam legem naturæ quoad substantiam sine speciali gratia. Prob. iterùm eadem minor: Homo non potest non peccare, nisi possit vincere omnes tentationes, & omnes concupiscentiæ motus ad peccatum provocantes superare; sed ex Doctore, homo non potest absque gratia vincere graves tentationes, & ut colligitur ex Psalm. 17. *In te eripiar à tentatione*; & ex Oratione Dominica, in qua Christus inter cætera monuit Patrem cælestem orandum, *Ne nos inducas in tentationem*, id est, *libera nos à tentatione*, ut interpretantur SS. Patres: ergo homo non potest absque speciali gratia non peccare, ideòque nec observare totam legem naturæ.

Prob. 2. pars: Lex naturæ præcipit omnia opera moraliter bona. Tum quia natura præcipit omne quod est conforme rectæ rationi. Tum quia natura prohibet omne illud quod est moraliter malum: sed homo potest seclusa gratia producere aliquod bonum morale, ut dictum est suprà cum Goneto: ergo potest absque gratiæ beneficio observare aliqua præcepta naturæ. Deinde, possunt aliquando occurrere aliqua præcepta ita facilia, ut homo sine speciali

li gratia ea observare queat, qualia sunt ista, *Non occides: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, &c.* ergo homo moraliter potest absque gratia, aliqua naturæ præcepta observare. Dixi, *moraliter*, quia non loquimur de potentia physica, sed de morali, quam explicui suprà q. 1. in notabili.

Obj. 1. Isayæ 44. Deus ait, *Omnem voluntatem meam complebis*. Matth. 19. Christus ait, *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Deut. 5. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non est supra te*. Ad Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*: Quę verba explicans D. Chrysost. homil. 5. ait, *Gentiles observasse omnia legis præcepta*; ergo homo naturæ viribus potest observare omnia legis naturæ præcepta.

Resp. primam, secundam, & tertiam authoritatem debere intelligi de homine corroborato divinæ gratiæ auxilio, quod Deus dat omnibus hominibus, dum tenentur observare præcepta naturæ, vel dum ea violare possunt. Unde mandata naturæ non sunt supra hominem gratia confortatum, ut suadet Ap. dicens, *Omnia possum in eo qui me confortat*; sed sunt supra hominem nudum, & in pura natura consideratum. Ad. 4. Dico, quòd gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, disjunctivè, & pro aliquo temporis intervallo, ubi non adsunt tentationes, aut occasiones à mandatorum observatione hominem removentes; non verò collectivè & in omni occasione, & sic explicandus est D. Chrysostomus.

Obj. 2. Præcepta legis naturæ sunt proportionata viribus naturæ. Tum quia sunt naturalia. Tum quia homo tenetur ea observare: ergo homo non indiget gratia, ut observet naturæ præcepta. Resp. distinguendo antecedens: Sunt proportionata viribus naturæ sanæ

& in-

& integræ, concedo; corruptæ, nego. Vel sunt proportionata viribus naturæ physicè considerátis, concedo; voluntas enim humana habet vim physicam sufficientem ad prosequenda & fugienda, quæ intellectus ei proponit observanda vel vitanda: Moraliter consideratis, nego; quia homo in statu naturæ lapsæ, innumeris fatigatur tentationibus, quas sine gratia superare non potest; ideòque non valet omnia præcepta naturæ observare, licèt sint naturalia, ut suadet prima probatio. Unde ad secundam, dico, quòd homo tenetur ea observare, mediante gratia, quam Deus præstat, dum necessitas observandi præceptum urget, ut colligitur ex Trid. sess. 6. can. 11. ubi habetur: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat ut possis.*

Obji. 3. Homo potest sine auxilio gratiæ observare aliqua præcepta legis naturæ: ergo potest observare omnia; cùm non sit major ratio de uno, quàm de alio, & voluntas tam sit potens quantùm ad unum, quàm quantùm ad aliud.

Resp. negando consequentiam; quia licèt non sit major ratio de uno quàm de alio, & voluntas sit tam potens physicè ad unum quàm ad aliud; tamen non est tam potens moraliter: valet enim reperiri tentatio in una occasione, quæ non erit in altera. Deinde, requiritur major virtus ad observantiam omnium præceptorum collectivè; unde cùm natura sit infirma per peccatum, non potest omnia præcepta observare, licèt valeat adimplere aliqua.

Dico 2. quòd ad totius legis naturæ observantiam necessaria est in homine lapso gratia habitualis, non ex parte principii & ex natura rei, sed ex divina ordinatione dumtaxat. Hæc conclusio est contra Gonet. quantùm ad 2. partem, cùm conveniamus gratiam esse necessariam.

Tum

Tum quia definitum est in Concilio Milevitano. Tum quia nusquam homo in peccato existens, totam naturæ legem implevit. Tum quia sine gratia habituali, humana voluntas est instabilis, & in statu inimicitiæ. Prob 2. pars, nempè illam gratiam non esse absolutè necessariam, sed ex divina ordinatione tantùm: Ideò homo non potest adimplere totam legem naturæ, quia intellectus per peccatum est debilis, & voluntas infirma: sed gratia actualis illuminat intellectum, & corroborat voluntatem: ergo gratia actualis sufficit ad observantiam præceptorum naturæ, ideòque habitualis requiritur ex divina dispositione. 2. homo in statu puræ naturæ mediante speciali auxilio gratiæ potuisset observare totam legem naturæ, nullum tamen habuisset habitum gratiæ sanctificantis: ergo signum est, quòd gratia illa non est necessaria ex parte principii & ex natura rei, ut vult Gonet. sed ex divina ordinatione sic statuente. 3. peccatum non est incompatibile cum observantia mandatorum naturæ, aliàs nullus peccator posset observare legem naturæ quin priùs esset justificatus: ergo gratia sanctificans quæ expellit peccatum, non est necessaria ex natura rei ad observantiam mandatorum, nec ex parte principii, sed ex divina ordinatione. 4. gratia sanctificans, ex Goneto, subjectatur in anima, non verò in potentiis seu principiis: ergo talem gratiam non exigunt potentiæ, ut observent præcepta naturæ. 5. gratia sanctificans non sanctificat physicè ex natura rei: ergo non potest requiri ex natura rei & ex parte principii ad observantiam mandatorum naturæ, sed ex divina ordinatione. Tandem, gratia actualis sola sufficit ex natura præcepti observandi, ut patet ex 2. Cor. 12. ubi legitur Paulum rogasse Dominum, ut stimulus carnis ab ipso discederet, *Propter quod*, ait, *ter Dominum rogavi, ut discederet à me*: Et Christum istud respon-

responsum dedisse Apostolo, *Sufficit tibi gratia mea*; quod debet intelligi de gratia actuali, quæ datur contra stimulum carnis: ergo gratia actualis sufficit seclusa ordinatione divina.

Ex dictis colliges, hominem non posse observare totam legem naturæ absque gratia habituali, de lege ordinaria; & absolutè absque gratiæ auxilio: Christus enim postulavit à Patre auxilium pro justis dicens, *Pater serva eos in nomine meo*, id est, ait Chrysost. *Auxilio tuo.* Et D. August. lib. de nat. & grat. cap. 26. ait, *Sicut oculus corporis etiam plenissimè sanus, nisi luce candoris adjutus, non potest videre; ita pariter homo justificatus non potest rectè vivere, nisi æternæ justitiæ lege divinitus adjuvetur*: ergo ex D. Aug. præter gratiam sanctificantem, requiritur gratia actualis. Nec valet dicere ex Concil. Carth. gratiam qua justificamur, valere etiam ad adjutorium; quia non considerabat gratiam sanctificantem solùm, sed simul cum omnibus donis & beneficiis quæ eam sequuntur, & quæ sunt stipendia justorum, inter quæ numeratur gratia actualis.

Objicit Gonet. contra 2. partem conclusionis: Homo inimicus & infensus Deo, non est aptum & conveniens subjectum, cui Deus conferat tantum beneficium, quale est auxiliorum cumulus, quæ ad totius legis naturalis observantiam requiruntur: at nisi gratia habitualis & justificans in subjecto præcedat, homo est in statu inimicitiæ: ergo necessaria est habitualis gratia antecedenter ex parte subjecti, ut constituens illud in statu congruo, ad hoc quòd Deus impertiatur ei gratias auxiliantes, ad totius legis observantiam necessarias.

Confirm. Homo per culpam duas infirmitates contraxit, alteram in mente, per aversionem à Deo; alteram in parte inferiori, quæ deor-

deordinata à ſubjectione ad rationem remanſit: incongruum autem videtur, quòd pars inferior per auxilia actualia parti ſuperiori ſubjiciatur, niſi priùs iſta per gratiam habitualem fuerit ſanata, & Deo ut ultimo fini per charitatem ſubjecta.

Reſp. diſtinguendo majorem: Homo inimicus, non eſt aptum & conveniens ſubjectum, ex juſtitia, & debito condigno, concedo; ex miſericordia, & debito neceſſitatis, nego: unde conceſſa minori, nego conſequentiam. Ratio eſt, quia licèt homo inimicus non mereatur tantum beneficium, nec ipſi debeatur cumulus auxiliorum ad totius legis naturæ obſervantiam requiſitorum; tamen indiget tanto beneficio: ergo Deus cui proprium eſt miſereri, & dare gratias indigentibus, poteſt dare peccatori auxilium ad totius legis naturalis obſervantiam requiſitum, quin in ipſo præcedat gratia juſtificans & ſtatus amicitiæ, ut fiat amicus, ſeu ut diſponatur ad gratiam ſanctificantem; idcircò illa gratia non requiritur ex parte principii, ſed ex divina ordinatione. Ad confirm. Nego incongruum eſſe, quòd pars inferior per auxilia actualia parti ſuperiori ſubjiciatur, niſi priùs iſta fuerit ſanata per gratiam habitualem, & Deo ut ultimo fini per charitatem ſubjecta: Tum quia pars inferior per peccatum eſt tantùm infirma; ergo non indiget reſurgere, ſed corroborari, ad quod auxilia Dei ſufficiunt: Tum quia auxilia Dei ordinantur & dantur ad operandum, & gratia habitualis datur per modum naturæ: ergo auxilia Dei poſſunt, abſque gratia habituali, ſufficere ad obſervantiam legis naturæ.

Hic obiter obſervandum eſt gratiam actualem ſufficere de lege extraordinaria: nam de lege ordinaria & communi, præter gratiam habitualem, neceſſarium eſt etiam auxilium actuale Dei ad ſervandam totam legem naturalem;

ralem; cùm certum sit ex variis sacræ Scripturæ locis, justos sæpè in peccatum labi, dum Deus illis auxilium actuale denegat, & præsertim ex illo Davidis Psalm. 29. vers.8. *Domine in voluntate tua præstitisti decori meo virtutem, avertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus.* Idem constat ex Arausicano can. 10. ubi legitur: *Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare*: ergo de lege extraordinaria sufficit gratia actualis. Nec valet objicere ex cap. *placuit*. Quod est 54. dist. 4. de consecrat. in quo deffinitur, gratiam valere non solùm ad remissionem peccatorum, sed etiam ad adjutorium: quia hæc authoritas intelligenda est de gratia habituali in ordine ad operationes justificati, in quo sensu ad ipsam gratiam, quæ se habet per modum naturæ, sequitur gratia actualis; sicut ad esse, sequitur operari; non verò in ordine ad observantiam præceptorum naturalium.

QUÆSTIO VI.

An homo lapsus, sine gratia possit diù non peccare mortaliter contra præcepta naturalia?

GOnetus existimat, Doctorem subtilem docuisse hominem in statu naturæ lapsæ posse diù vitare viribus naturæ omnia peccata mortalia, ex eo, quòd putat quæstionem præcedentem esse contra Scotum; quod est falsum ut evidenter constat.

Dico igitur 1. quòd homo in statu naturæ lapsæ non potest, ex viribus naturæ, diù vitare omnia peccata mortalia, quæ sunt contra legem naturalem. Ita Scotus in 2. dist. 28. §. *ad quæ-*

quæstionem, ubi sic loquitur: *Dico, quòd liberum arbitrium non potest ex se cavere omne peccatum mortale pro statu isto, quia anima sine gratia aliquo peccato maculatur vel originali, vel actuali, à quo non liberatur nisi per gratiam*: ergo ex Scoto, peccator seu homo lapsus non potest, sine gratia, diù non peccare contra præcepta naturalia. Prob. Ut homo possit mortaliter non peccare, oportet, quòd vincat & superet rebellionem appetitus, tentationem dæmonum, corruptionem morum, & quòd sit in continua attentione mentis, quòd perpetuò caveat, ne cadat, quia hæc omnia provocant ad peccandum; sed non potest tanta impedimenta superare viribus naturæ. Tum quia definitum est in Concilio Arausicano can. 9. ubi dicitur: *Divini muneris est, cùm rectè cogitamus*: Et ex D. Ambr. in Psalm. 43. dicente: *Quis est tam fortis, ut nequaquam in tentationem moveatur, nisi Dominus ei adjutor assistat?* ergo ex Concil. & D. Ambrosio, homo non potest sine gratia tentationes superare; ideòque neque diù vitare peccata mortalia. Tum quia hæc omnia impedimenta excedunt virtutem humanæ voluntatis infirmæ & lapsæ: ergo, &c.

Dices: Homo lapsus potest propriis viribus naturæ observare aliqua præcepta naturalia, ut patet in quæstione præcedenti: ergo potest observare præceptum de non peccando; homo enim tenetur non peccare, ut colligitur ex illo 1. Joan. 2. *Hæc scribo vobis, ut non peccetis*, Psalm. 36. *Declina à malo, & fac bonum*, & Eccles. 15. *Qui timet Deum, faciet bona, & qui continens est justitiæ, apprehendet illam*.

Resp. concesso antecedente, negando consequentiam; licèt detur præceptum de non peccando. 1. quia hoc præceptum est virtualiter multiplex, cùm cætera contineat; qui enim vult non peccare, vult observare omnia præcepta; unde cùm homo nequeat absque gratia ob-

observare omnia præcepta naturæ, nequit etiam observare istud de non peccando per totam vitam. 2. quia licèt possit adimplere aliqua præcepta, tamen non valet inferre illud de non peccando esse unum ex illis, cùm sit cæteris difficilius ratione impedimentorum suprà memoratorum.

Dico 2. quòd ut homo in statu naturæ lapsæ diù vitet omnia peccata mortalia quæ sunt contra legem naturæ, præter auxilium supernaturale transiens, requiritur etiam gratia justificans; unde homo in mortali existens, peccata diù vitare non potest. Hæc conclusio probata manet in q. præcedenti. Prob. iterum: August. lib. de catechizandis rudibus, cap. ultimo ait, *Eum non implere legem, nisi qui divinum acceperit Spiritum sanctum*, id est charitatem per Spiritum sanctum diffusam. Et D. Greg. lib. 22. moralium. cap. 12. *Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo proprio pondere in aliud trahit*: ergo ex sanctis Patribus, peccator, aut homo in statu naturæ lapsæ, non potest diù permanere in observantia mandatorum, seu non peccare absque gratia sanctificante. Tandem, homo sine gratia sanctificante, est aversus à Deo, ut ipsemet Deus nos admonet dicens, *Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ &c.* Ideòque naufragio expositus est, veluti navis, malo, ventis, & gubernaculo destituta: ergo indiget gratia sanctificante, ipsum ad Deum convertente, ut diù vitet omnia peccata mortalia.

Dices: Si homo in statu naturæ lapsæ non posset diù vitare omnia peccata mortalia, quæ sunt contra legem naturæ, sine gratia sanctificante, sequeretur, quòd quilibet in mortali existens, teneretur statim confiteri vel conteri de peccatis, quoniam si statim non pœniteret, exponeret se periculo peccandi, quod quilibet vitare tenetur. Resp. negando sequelam: quia illa occasio peccandi non esset proxima, sed remota;

mota; quia licèt peccator nequeat omnia naturæ præcepta adimplere, potest pro aliquo temporis intervallo, cum auxilio actuali, aliquod servare, ideòque periculum aut occasio non est proxima, cùm non succumbat semper tentationi, nec omnia præcepta violet; sed remota, quam homo non tenetur vitare, ut docent plures Casuistæ.

Dico 3. Ut homo justus diù abstineat se à peccatis moralibus, præter gratiam justificantem, indiget speciali Dei auxilio. Ita colligitur ex Psalm. 126. *Nisi Dominus custodierit civitatem* (id est justum) *frustra vigilat, qui custodit eam*: ergo justus custodiri non potest, seu diù vitare peccata, sine auxilio Dei. Et justus David Psal. 15. ait, *Providebam Dominum in conspectu meo semper, quoniam à dextris est mihi* (id est, quoniam adjuvat me) *ne commovear*, id est, ne peccem: ergo justus indiget etiam speciali gratiæ auxilio, ut se abstineat à peccatis.

Dices: Ideò homo lapsus indiget speciali gratiæ auxilio ad diù observandam legem & non peccandum, quia non est sanus; sed per gratiam habitualem & sanctificantem sanatur: ergò dum habet hanc gratiam, non indiget alio auxilio. Resp. distinguo minorem: Per gratiam habitualem est sanus adæquatè, tam secundùm esse, quàm secundùm operari, nego minorem; Inadæquatè, concedo minorem, & nego consequentiam. Nam gratia sanctificans sanat per modum naturæ, & secundùm esse; gratia verò actualis, per modum auxilii & comprincipii; ideòque gratia actualis etiam requiritur ad non peccandum.

Denique: Justum diu abstinere se à peccatis mortalibus, idem est, ac diù vincere graves tentationes, quibus inimicus animæ inducit eum ad peccatum; sed nullus potest absque gratia actuali vincere hujusmodi ten-

tatio-

tationes: Tum quia in Concilio Diospolitano can. 12. apud Lauream epit. canonum, verbo *tentatio*, definitur, tentationes vinci cum Dei adjutorio, & non cum sola voluntate humana. Tum quia sic sentiunt communiter sancti Patres. Tum quia spiritus promptus est, caro autem infirma, ut ait Christus; ideòque indiget Dei adjutorio, ut vincat graves tentationes; nullus igitur etiam justus potest sine gratia diu abstinere se à peccatis mortalibus. Dixi *graves* quia nedum homo justus, sed etiam lapsus potest absque ullo gratiæ auxilio vincere leves tentationes, ut colligunt Theologi ex illo 1. ad Corinth. 10. *Fidelis Deus, qui non patitur vos tentari ultra id quod potestis.*

QUÆSTIO VII.

An ad numquam peccandum venialiter, requiratur speciale privilegium, & cui fuerit concessum?

DIco 1. quòd homo justus non potest omnia peccata venialia per totam vitam, vel per longum tempus vitare, absque speciali privilegio, seu specialissimo auxilio. Ita Concilium Trident. sess. 6. can. 23. *Si quis dixerit hominem semel justificatum, posse in tota vita omnia peccata vitare etiam venialia, nisi ex speciali privilegio, anathema sit.* Deinde, nullus est homo quantumcumque sit justus & sanctus, qui non peccet. Tum quia colligitur ex Paralip. 6. Tum quia ex Joan. 1. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* Nec valet dicere illud Joan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit:* Quia debet intelligi de peccato mortali: sed justus habet auxilia ordinaria gratiæ, quibus non

non obstantibus peccat venialiter, cùm septies in die cadat, ut testatur Proverb. 24. ergo signum est, quòd ad non peccandum venialiter, requiritur speciale privilegium, aut auxilium particulare. Tandem, ut homo justus numquam peccet venialiter, oportet, quòd fomes peccati, & rebellio appetitus extinguantur, cùm fomite peccati homo ad peccandum impellatur; sed fomes peccati non potest extingui, nec rebellio appetitus penitùs subjici sine speciali gratia, seu ex speciali privilegio; aliàs justi quibus Deus dat gratias ordinarias, peccati fomitis essent expertes, quod est falsum: ergo, ut homo justus per totam vitam vitet peccata venialia, indiget speciali privilegio.

Dices: Si nullus justus posset vitare peccata venialia absque speciali privilegio, non posset ea vitare, dum peccat, & consequenter non peccaret, cùm ad impossibile nemo teneatur: ergo &c. Respondeo, quòd licèt nullus justus possit vitare omnia peccata venialia collectivè sumpta per totam vitam, tamen non valet dicere, quòd non peccet, dum committit unum peccatum veniale, quia habet auxilium sufficiens ad vitanda omnia peccata divisivè & seorsim: idcircò tenetur non peccare, dum peccat, & potest non peccare: unde cùm peccata non se offerant vitanda omnia simul & collectivè, homo non excusatur à peccato veniali, dum committit illud, licèt nullius specialis privilegii sit compos.

Dico 2. Quòd per parvum temporis spatium potest homo justus, cum auxilio, quod secundùm legem ordinariam datur, esse sine peccato veniali: nam appetitus sensitivus non prorumpit continuò in actus deordinatos, alioquin justus continuò peccaret venialiter, quod est falsum, ut patet ex responsione D. Augustin. lib. 2. de peccatorum meritis & re-

remissione, cap.6. ubi ait: *Si quæratur à me, utrum homo sine peccato possit esse in hac vita, confitebor posse per Dei gratiam & liberum arbitrium*, quod non potest intelligi per totam vitam, ut patet ex dictis: ergo justus potest per parvum temporis spatium esse sine peccato. Patet consequentia, quia peccata venialia proveniunt ex appetitus sensitivi deordinatione. Deinde, homo per sacramentum Pœnitentiæ, & ardentissimum charitatis actum, potest consequi remissionem omnium peccatorum tam mortalium quàm venialium, & aliquo tempore in hoc statu permanere, scilicet studendo, aut orando & recitando preces, cùm non semper occurrant tentationes, aut distractiones in oratione, aut studio.

Dico 3. Privilegium vitandi omnia venialia collectivè, beatissimæ Virgini Mariæ fuisse concessum, non verò alicui alteri Sancto, licèt aliqui speciale privilegium habuerint vitandi omnia peccata venialia collectivè in aliqua certa & determinata materia: multi enim piè credunt beatum P. N. Franciscum habuisse privilegium non peccandi venialiter in materia paupertatis, saltem ab eo tempore quo Ordinem instituit, & Joannem Euangelistam in materia castitatis. Concilium Trid. sess. 6. can. 27. prob. primam partem his verbis: *Qui dixerit hominem justificatum posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia &c.* ergo sola Virgo hoc privilegium habuit. Deinde, sola Virgo fuit absque omni peccato veniali & originali: ergo ipsi dumtaxat Deus concessit privilegium. Prob. antecedens ex illa regula generali Ecclesiæ; *Non est homo qui non peccet*. Et ex illo Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum* (id est venialia, ut interpretantur expositores) *non habemus, ipsi nos seducimus*. Nec valet dicere, beatum Joannem Baptistam,

quo

quo major nullus surrexit inter natos mulierum, & Apostolos numquam peccasse; quia hoc debet intelligi de peccato mortali, de quo non loquimur, vel de peccato veniali in aliqua certa & determinata materia; non verò de omni peccato veniali, & in omni materia.

QUÆSTIO VIII.

An ad finaliter perseverandum requiratur speciale donum, à gratia & auxiliis eam concomitantibus distinctum, & in quo formaliter consistat?

DICO I. Quòd ad actu perseverandum in justitia usque ad mortem, præter gratiam habitualem & auxilia communia ei annexa, requiritur aliud donum seu auxilium speciale distinctum. Prob. 1. pars: Concilium Trid. sess. 6. cap. 13. ait, loquendo de perseverantiæ munere & dono, *Aliunde haberi non potest nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere, ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere*: ergo perseverantiæ donum requiritur ad perseverandum in justitia, præter gratiam habitualem & dona communia ei annexa: nam per *eum qui stat* intelligitur justus actuali gratia adjutus, & per *statuere* intelligitur actus divinæ voluntatis, quo Deus vult, quòd justus perseveranter stet, id est, sit justus usque ad mortem: ergo præter gratiam habitualem & auxilia communia, requiritur aliud donum, quod dicitur *donum perseverantiæ*, ut justus perseveret in justitia. Prætereà, mori in justitia, est summa felicitas viatorum seu in via: ergo exigit magnum Dei donum: sed gratia habitualis, & auxilia connexa & communia non sunt donum

majus, cùm perseverantia sit quid majus: ergo ut homo perseveret usque ad mortem in justit a, requiritur donum perseverantiæ, quod Concil. Trident. can. 16. appellat *magnum donum*. Et 2. Concilium Arausicanum can. 10. ait, *Adjutorium Dei etiam renatis & sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare*: ergo ad perseverandum usque ad mortem in justitia, necessarium est aliquòd donum supernaturale.

Prob. 2. pars, nempe quòd sit distinctum. Plures recipiunt gratiam, & auxilia cum ipsa communiter connexa, ad benè operandum; & tamen non perseverant, ut patet in Juda proditore & aliis reprobis: ergo dicendum est 1. quòd præter gratiam sanctificantem & auxilia annexa, requiritur aliud donum, puta donum perseverantiæ, ad actu perseverandum in justitia usque ad mortem. 2. quòd illud donum est realiter distinctum.

Dices: Donum perseverantiæ consistit formaliter in conjunctione gratiæ cum morte, ut dicemus infra; sed gratia habitualis connexa auxiliis, est continuatio gratiæ cum morte; cùm juxta Apostolum sit vita æterna, qua justi non vivunt nisi post mortem: ergo nullum aliud donum distinctum requiritur ad actu perseverandum in justitia usque ad mortem.

Resp. negando minorem, quia gratia non est vita æterna formaliter, sed tantùm radicaliter & virtualiter; vocatur enim semen vitæ æternæ: nec est continuatio cum morte, nisi ut *quod*, non autem ut *quo*: ergo gratia continuatur cum morte ratione alicujus doni specialis à gratia distincti.

Dico 2. Quòd requiritur speciale donum ad perseverandum in gratia usque ad mortem, etiam in adultis qui post acceptam gratiam citò moriuntur, & in parvulis baptizatis decedentibus ante usum rationis. Ratio est, quia donum

num perseverantiæ duo importat, scilicet collationem auxilii efficacis in sanctis & justificatis qui perseverant, quæ est interior; & exteriorem Dei protectionem, & misericordiam singularem in iis qui citò moriuntur, ut ait Frassen: ergo mors eorum qui post acceptam gratiam in sacramento pœnitentiæ, vel in lavacro baptismi, moriuntur, est donum perseverantiæ, quia moriuntur in tali statu, ex singulari protectione & misericordia Dei, qui disponit eorum mortem pro tempore quo sunt justi, & non sinit eos diutiùs in hac vita, quæ ut ait Job, *est militia super terram*, ne in hoc prælio viam salutis dimittant; ut colligitur ex illo Matth. 24. *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro; sed propter electos breviabuntur dies illi*. Deinde, mori in gratia sanctificante, est effectus prædestinationis, quem nemo propriis viribus habere potest, juxta illud Trident. sess. 6. can. 22. *Si quis dixerit justificatum vel sine auxilio speciali Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit*; sed effectus prædestinationis, est effectus providentiæ specialis: ergo tam recipiunt speciale donum illi qui post acceptam gratiam citò moriuntur, quàm illi qui diutiùs vivunt.

Dices: Ut quis perseveret in justitia usque ad mortem, solùm requiritur, quòd non peccet; sed qui moritur post receptam gratiam, ut non peccet, non requiritur donum supernaturale à gratia habituali & aliis donis ei connexis distinctum: ergo. Resp. negando minorem: Quia licèt gratia sufficiat libero arbitrio ad non peccandum mortaliter, tamen ad non peccandum usque ad mortem, & ad habendum statum immobilem in gratia, & ad gloriam obtinendam, requiritur præthereà aliud donum supernaturale, putà donum perseverantiæ, quod est speciale, cùm non detur ex gene-

rali providentia, sed ex particulari, juxta illud Sap. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.*

Dico 3. Quòd homo in statu innocentiæ, præter auxilia debita connaturaliter integritati naturæ, gratiæ habituali, & virtutibus infusis, à quibus habebat, quòd posset perseverare, alio speciali auxilio ad perseverandum infallibiliter usque in finem status viæ indigebat: nam donum perseverantiæ infallibilis usque in finem, est distinctum ab aliis donis supernaturalibus, & à justitia originali. Tum quia patet ex dictis. Tum quia Adamus habuit justitiam originalem, cæteraque gratiæ beneficia, & non habuit illud perseverantiæ donum; aliàs in gratia justificante & justitia originali infallibiliter permansisset: ergo in statu innocentiæ, præter auxilia debita integritati naturæ, homo indigebat speciali auxilio ad perseverandum infallibiliter usque in finem status viæ, sicuti indiguit gratia sanctificante, ut esset sanctus & justus.

Confirm. Boni Angeli non sunt infirmiores homine in statu innocentiæ considerato, cùm Angelus sit homine perfectior: sed boni Angeli eguerunt illo speciali auxilio ad infallibiliter perseverandum in gratia & in bono, ut colligitur ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 13. ubi ait de perseverantiæ munere, *Aliunde haberi non potest nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.* Et ut probat D. Aug. conc. 2. Psalm. 32. ubi loquens de bonis Angelis ait, *Nec ipsi firmitatem sibi propriam præstiterunt*: ergo in statu innocentiæ indigebat dono perseverantiæ præter auxilia connaturaliter debita integritati naturæ.

Dico 4. Donum perseverantiæ finalis consistere formaliter in conjunctione gratiæ cum morte. Ratio est, inquit Gonet. Quia debet consistere in eo quo perseverantes à non perseverantibus distinguuntur; sed non distinguuntur in alio ante-

antecedenter ad assecutionem gloriæ, quàm in eo quòd talis est divinæ providentiæ dispositio circa ipsos, ut debeant mori in gratia: ergo donum perseverantiæ finalis consistit in conjunctione status gratiæ cum morte.

Colliges, donum perseverantiæ finalis distingui à dono confirmationis in gratia: quia donum perseverantiæ finalis est commune omnibus prædestinatis, & confirmatio in gratia est donum particulare, quod Deus concessit Deiparæ, Apostolis & aliis paucis. Deinde, donum confirmationis in gratia est excellentius dono perseverantiæ. Tum quia confirmatio in gratia includit perseverantiam, & perseverantia non includit confirmationem in gratia; aliàs confirmatio non esset donum specialissimum, sed commune omnibus prædestinatis. Tum quia confirmationis donum in gratia addit copiam auxiliorum, & ligat potentiam peccandi mortaliter & venialiter: ergo perseverantia finalis distinguitur à dono confirmationis in gratia.

Quæres, an Deus sit paratus conferre omnibus tale donum? Resp. affirmativè, voluntate antecedente & generali: nam voluntas dandi donum finalis perseverantiæ, includitur in voluntate salvandi, cùm impossibile sit velle salutem, & non velle conjunctionem gratiæ cùm morte; sed Deus vult voluntate antecedente & generali salutem omnium: ergo paratus est & vult eadem voluntate conferre omnibus donum perseverantiæ, & dat illud aliquibus voluntate consequenti & efficaci, scilicet prædestinatis, sicut vult eadem voluntate salutem prædestinatorum duntaxat.

Ex Tridentino habetur eadem assertio sess. 6. cap. 13. ubi legitur, *Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est, Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit; quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui po-*

tens est, eum qui stat, statuere ut perseveranter stet, & eum qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent: quæ verba probant Deum esse paratum conferre omnibus tale donum, cùm omnes debeant sperare illud: oportet ergo ut unusquisque nostrum fidelis sit usque ad mortem, & habebit coronam vitæ quam repromisit Deus diligentibus se.



DISPUTATIO II.

De essentia gratiæ.

EXaminata grariæ necessitate, modò explicanda est ejus essentia, antequàm ad proprietatum & effectuum notitiam perveniamus, unde sit

---

QUÆSTIO I.

An gratia sit aliquid intrinsecum in anima.

DIco, quòd gratia gratum faciens est donum aliquod homini intrinsecum, seu in nobis existens, non verò solùm extrinsecus Dei favor, vel amor. Ita docent omnes Theologi contra Calvinum & alios hæreticos. Prob. Quod à parte rei & intrinsecè distinguit unum ab alio, est quid in illo intrinsecum & existens, cùm principium distinctivum nequeat distinguere aliquod subjectum, quin in ipso existat, aut

aut constituat, aut inhæreat; sed gratia habitualis de qua loquimur, intrinsecè & à parte rei distinguit justum à peccatore, & sanctum ab impio, ut colligitur ex illo ad Rom. 8. *Ipse spiritus* (id est gratia) *testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus Filii Dei*. Et ex Ephes. 4. *Induite novum hominem qui secundùm Deum creatus est in justitia, & in sanctitate veritatis*: ergo gratia est quid intrinsecè permanens & existens in nobis. Major patet. Prob. iterum minor: Justus non potest distingui à peccatore, nisi per illud quod expellit peccatum, cùm contrariorum eadem sit ratio; sed gratia expellit peccatum, ut ait D. Chrysost. 1. ad Corinth. homil. 40. *Rubiginem peccatorum tollit, animum splendentem atque ignitum reddit*. Et D. Aug. lib. de spiritu, & litt. cap. 30. ait, *Gratia, interioris hominis pulchritudo est, & humanæ mentis candor*: ergo gratia constituit & distinguit justum, ideòque est quid intrinsecum & existens in nobis. 2. Similitudo unius ad aliud debet esse quid intrinsecum & realiter existens in subjecto; sed gratia reddit animam similem Deo, ut ait Nazianz. orat. in S. Lavacrum 2. Petri 1. Deinde, constituit hominem Filium Dei, ut constat ex illo 1. Joa. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur & simus*: ergo gratia constituit hominem Filium Dei, ideòque similem Deo; idcircò est quid reale intrinsecum existens in homine. Tandem, quod per causam realem causatur & recipitur, est reale positivum, & intrinsecè existit in subjecto in quo recipitur; sed gratia à Deo datur, & in anima recipitur: ergo est quid reale intrinsecè existens in nobis.

Dices 1. Unus homo diligitur ab alio, & constituitur Filius ejus adoptivus, absque forma reali intrinsecè existente in objecto, sed per favorem extrinsecum, aut amorem quo dicitur amatus ab alio: ergo etiam sic amatur à Deo,

& Filius ejus adoptivus constituitur. Resp. negando consequentiam & paritatem: ratio est, quia amor hominis supponit bonitatem in objecto, quod amat; ideòque amat, quin objectum amatum formam realem & intrinsecam ab amante recipiat; at amor Dei causat bonitatem in objecto, ideòque oportet, quòd producatur aliqua forma realis, quæ intrinsecè existat in objecto.

Dices 2. Predestinatio, sive ad gratiam, sive gloriam, est actus divini amoris, & includit adoptionem æternam; sed in prædestinato nulla existit forma intrinseca, sed per solam denominationem, aut favorem extrinsecum dicitur prædestinatus; cùm prædestinatio sit ab æterno, & prædestinatus in tempore solùm valeat recipere formam aliquam realem: ergo Deus diligit hominem, quin tribuat ipsi formam realem intrinsecam, sed per solum favorem extrinsecum. Resp. prædestinationem includere æternam adoptionem de consequenti, non verò de formali; cùm actus prædestinationis, non sit formaliter adoptio, sed tantùm causa ejus: Deus enim dat gratiam adoptionis illis dumtaxat quos prædestinavit ad gratiam; unde licet homo sit prædestinatus per solam denominationem extrinsecam, tamen non est filius adoptivus, & justus sine forma extrinseca existente in homine; quia prædestinatio non est formaliter amor quo homo diligitur à Deo, sicut gratia: ergo homo non potest esse justus sine gratia seu justitia inhærente, & potest esse prædestinatus per actum existentem in Deo prædestinante, & terminatum ad hominem prædestinatum.

Dices 3. Gratia habitualis est quid increatum: ergo non potest esse donum aliquod homini intrinsecum, seu in nobis existens. Consequentia est certa, quia increatum non potest inhærere nec existere in homine; probatur igitur antecedens: Omne creatum potest intelligi non

be-

bonum: sed gratia gratum faciens seu justificans non potest intelligi non bona; cùm ex Augustino lib. 15. de trinit. cap. 18. nullum bonum sit gratia excellentius: ergo non est quid creatum, sed increatum, videlicet Deus ipse qui est charitas. 1. Joan. 4. quam Scotus non distinguit à gratia quę gratum facit, ut videbimus infrà.

Respondeo negando antecedens: charitas enim seu gratia sanctificans qua Deus, ex Divo Augustino, facit nos dilectores suos, diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, ut testatur Apostolus Rom. 5. idcircò non est ipsemet Deus, sed quid ab ipso Deo distinctum, & datum juxta illud psalm. 83. vers. 12. *Gratiam & gloriam dabit Dominus*. Ad probationem, dico gratiam posse dici non bonam in eo sensu in quo solus Deus est bonus, & omnis creatura est subjecta vanitati, corruptibilis & defectibilis; gratia enim licèt spiritualis & supernaturalis sit, potest dici non bona, quia potest per peccatum mortale extingui; est tamen bona, imò excellentior omni dono Dei, ut ait D. Augustinus, cùm ex Apostolo sit major fide & spe, & ex 2. Petri cap. 1. sit maximum & pretiosum promissum, quo efficimur divinæ consortes naturæ.

QUÆSTIO II.

An gratia sanctificans sit qualitas, & cujus speciei?

DIco, gratiam sanctificantem esse qualitatem non fluentem, sed permanentem, subindeque non esse dispositionem, sed habitum. Prob. 1. pars. Gratia habitualis non est substantia. Tum quia inhæret animæ, ut colli-

gitur ex Concilio Tridentino sess. 6. can. 11. ubi habetur, *Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, &c. seclusa gratia & charitate quæ in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, &c.* Tum quia homo non est justus justitia qua Deus justus est, quæ est substantia. Tum quia habet contrarium, nempè peccatum mortale: ergo non est substantia, sed qualitas, ut habetur in Catechismo Concilii Trid. Pii V. jussu edito, tract. de Sacramento Baptismi, ubi dicitur, *Secundus effectus baptismi est gratia, quam credendam Tridentina Synodus posuit, non solùm per quam fit peccatorum remissio, sed etiam ut est divina qualitas inhærens in anima, &c.* non fluens, sed permanens: nam in sacra Scriptura, gratia dicitur *pictura, semen, pignus, signaculum, fons*; quæ nomina significant permanentiam & mansionem, juxta illud Joan. 14. *Ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus*: ergo gratia sanctificans est qualitas permanens, non verò fluens & transiens, sicut gratia actualis.

Prob. 2. pars: Gratia habitualis est principium constitutivum filiorum Dei adoptivorum, & elicitivum actus supernaturalis, operisque meritorii: ergo est habitus. Antecedens constat ex dicendis. Prob. consequentia: Actus non permanent, nec influunt in alios actus, cùm influxus ad potentiam & habitum spectet: ergo, &c. Deinde, Deus omnium provisor dat omnibus creaturis virtutes & formas ad finem consequendum: ergo dedit hominibus virtutes supernaturales & formas permanentes, ut ad finem supernatutalem pervenire valeant: sed gratia habitualis datur ad consecutionem gloriæ quæ est finis: ergo est habitus, & forma aut qualitas permanens.

Dices: Gratia sanctificans est nobilior qualibet substantia creata: ergo non potest esse qualitas

litas quæ est ex se substantia imperfectior & ignobilior. Resp. distinguendo antecedens: Gratia est perfectior qualibet substantia specificè, & secundùm suam naturam, concedo; Genericè, & secundùm perfectiones entis, nego. Nec hoc implicat; videmus enim plantam ratione viventis esse sole perfectiorem; tamen sol in ratione specifica corporis, & secundùm suam naturam est perfectior planta: ergo gratia potest esse perfectior qualibet substantia ratione proprii status & speciei, licèt sit qualitas quæ ex genere suo est ignobilior substantia.

Dices iterùm: Homo potest justificari sine gratia habituali, ut infra dicemus: ergo non est qualitas à Deo infusa. Resp. 1. argumentum probare gratiam non sanctificare ex naturâ rei & physicè, quod hìc non disputamus. 2. distinguo antecedens: Sine gratia homo potest justificari de potentia Dei absoluta, concedo; de potentia ordinaria, nego: Deus enim instituit sanctificare homines cum habitu gratiæ: ergo de lege ordinaria id quo homo justificatur, nempè gratia, est habitus.

Quæres, an gratia habitualis sit forma entitativè supernaturalis? Resp. affirmativè. Tum quia excedit omnes vires naturæ creatæ & creabilis. Tum quia producit effectus supernaturales. Tum quia natura est alius status à gratia, sicut gratia à gloria: ergo est entitativè supernaturalis. Deinde, omnes virtutes infusæ sunt entitativè supernaturales, ut dicunt omnes Theologi; sed gratia habitualis est virtus infusa, juxta illud, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*: ergo est entitativè supernaturalis.

Hanc ipsam veritatem plurimùm commendat gratiæ deffinitio ab omnibus recepta, quæ est hæc, *Gratia habitualis & sanctificans est qualitas supernaturalis, animæ divinitùs infusa, per quam efficimur divinæ consortes naturæ, & movemur à Deo ad volendum & agendum id quod*

ad vitam æternam conducit: quibus verbis constat gratiam habitualem esse qualitatem supernaturalem entitativè, sicut habitus fidei, & spei, & luminis gloriæ, qui elevant intellectum & voluntatem ad productionem actuum supernaturalium, quos minimè producerent, nisi ipsi habitus essent essentialiter supernaturales.

QUÆSTIO III.

An gratia sanctificans sit participatio physica & formalis divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita est?

CErtum est apud omnes Theologos, gratiam sanctificantem esse participationem divinæ naturæ. Tum quia gratia homo constituitur Filius Dei adoptivus. Tum quia homines in gratia sanctificante existentes, dicuntur dii, ut habetur in Psalm. 8. *Ego dixi, Dii estis, & Filii excelsi omnes*. Unde difficultas est, an participatio illa sit physica, ut vult Gonet. vel moralis? Advertendum est igitur, participationem physicam formalem fundari in aliquo gradu, seu prædicato physico, quod reperitur in participante & participato, ut v. g. lux aeris est participatio Solis physicè & ex natura rei: hinc est, quòd ut gratia sit participatio formalis, oportet, quòd physicè ex natura sua, seclusa divina ordinatione, participet naturam Dei, sicut lux aeris participat lucem solis: Moralem verò fundari in divina ordinatione statuente gratiam esse participationem divinæ naturæ, & consortium affectivum cum Deo; inde sequitur, participationem moralem consistere in morali convenientia cum natura Dei, & consortio affectivo.

Dico

Dico igitur gratiam sanctificantem non esse participationem physicam divinæ naturæ, sed solùm moralem. Prob. 1. pars: Ut una qualitas sit participatio physica formalis alterius, oportet, quòd ex natura sua, & secluso quocunque decreto aut favore participet naturam ejus, sicut v. g. lux aeris participat lucem Solis, ut fatetur Gonet. sed gratia sanctificans secluso favore, aut decreto, non participat naturam Dei: ergo non est participatio physica. Prob. minor: Natura divina est radix omnium attributorum, & totius esse divini physicè & ex natura rei; ideòque ut gratia sit ejus participatio physica formalis, requiritur, quòd physicè & ex natura rei sit radix omnium virtutum supernaturalium, quæ imitantur & participant divinas perfectiones, cùm participare idem sit, ac partem accipere; sed gratia habitualis non est physicè & formaliter radix fidei, spei & aliarum virtutum supernaturalium in justis (qui dicuntur dii) existentium; quoniam gratia habitualis modò est cum illis habitibus, modò sine illis, nulla facta variatione physica gratiæ; nam in hoc statu viæ, gratia est cum habitibus fidei & spei, & in statu patriæ sine physica mutatione in ipsa gratia, est sine illis; quia in beatis, in quibus perseverat gratia quam habebant in via, nullus datur habitus fidei: ergo gratia justificans non est principium virtutum supernaturalium ex se & physicè, sicut v. g. albedo est principium disgregativum visus, vel natura divina principium intellectus & voluntatis; ideòque non est ejus participatio physica formalis. Deinde, quod est participatio physica alterius, non potest esse sine illis, quæ cum participato connectuntur; nihil enim est in luce Solis participata, quod non sit in luce aeris participante physicè & formaliter: sed actus supernaturaliter divini, & habitus qui participant divinas perfectiones

nes ex divina natura provenientes physicè & formaliter, sunt sine gratia sanctificante (exceptis actibus charitatis & contritionis) quia fidelis peccator, quin gratiam sanctificantem habeat, potest elicere actum fidei & spei mediante auxilio speciali, & conservat habitus fidei & spei: ergo signum est, quòd gratia sanctificans non participat physicè & formaliter divinam naturam, sicut lux aeris participat lucem Solis.

Prob. 2. minor principalis: Gratia sanctificans est qualitas accidentalis de prædicamento habitus, ut ait Gonet. de qua non prædicantur necessariò, & ex natura rei, ea quæ prædicantur de natura divina, sicut de luce aeris prædicantur ea quæ prædicantur de luce Solis: sed ea quæ de natura Dei prædicantur, non prædicantur de gratia sanctificante, physicè & formaliter; falsum est enim dicere gratiam ex se & secluso decreto, aut divina ordinatione, constituere hominem justum, sanctum, &c. quæ de divina natura dicuntur. Tum quia Concil. Trid. can. 11. non tribuit justificationem nostram gratiæ solùm, nec favori Dei extrinsecè tantùm, sed utrique simul; addit enim, *gratiam qua justificamur, non esse tantùm favorem Dei extrinsecum*: ergo Concilium vult gratiam sanctificare simul cum favore, seu ex divina ordinatione. Tum quia nulla creatura potest ex se physicè & ex natura rei constituere hominem amicum, hæredem Dei, & Filium adoptivum, Deo sic non ordinante & disponente, ita ut existente illa creatura, & remota divina ordinatione, homo sit hæres & amicus Dei, sicut stante albedine in pariete, seclusa divina ordinatione, paries remanet albus, vel sicut lux aeris refulget ut lux Solis: ergo gratia non participat physicè naturam Dei.

Prob. 2. ex Gonetô: Deus non potest creare speciem impressam divinitatis repræsentativam:

a: ergo gratia non est participatio physica malis naturæ Dei. Prob. consequentia: Ideò lla creatura potest repræsentare Deum, quia lla est quæ habeat virtutem repræsentativam tensivè infinitam (inquit) sed ut gratia sit parcipatio physica formalis, oportet etiam, quòd beat virtutem imitativam & participativam tensivè infinitam; cùm divina natura tam ininita sit quantùm ad participari, quàm quanim ad repræsentari: ergo eadem ratione, in doctrina Goneti, gratia quæ est creatura, nequit sle physica & formalis naturæ Dei participatio. *nstare* posset Gonet. ergo cùm in doctrina Scoti lari possit species impressa Dei, datur gratia quæ est physica participatio divinæ naturæ. Resp. negando instantiam: Ratio disparitatis est, quia species repræsentativa est medium *quo*, cujus ratio non exigit continere formaliter naturam repræsentatam, ut fusiùs patet in 1. tom. pag. 142. Unde cum non implicet medium *quo* repræsentativum infiniti, potest dari species impressa. At gratia sanctificans, ut sit participatio physica divinæ naturæ, debet esse medium *quod*, cujus ratio exigit habere actu & à parte rei id quod est in natura participata, sicut lux aeris habet id quod habet lux Solis; unde cùm implicet medium, quod habeat virtutem participativam infinitam, sicut repræsentativam extensivè infinitam, oportet, quòd in sententia Goneti gratia sanctificans nequeat esse participatio physica formalis & ex natura rei, sed tantùm moraliter, & ex divina ordinatione statuente gratiam in divinæ naturæ participationem.

Resp. Gonet. negando consequentiam & paritatem; duplex enim, inquit, assignari potest ratio discriminis, 1. est quia species est formalis similitudo objecti, subindeque se tenet ex parte illius, eique commensuratur, & ita si daretur species quidditativa Dei, se teneret ex parte ipsius, ab eo specificaretur, & immediatè

diatè ab eo exiret; unde cùm ab objecto illimitato non limitaretur, careret primario & formali limitativo, & sic esset Deus: at verò gratia, lumen gloriæ, & visio beatifica se tenent ex parte subjecti, vel per modum virtutis radicalis ut gratia, vel per modum principii proximi ut lumen, vel per modum operationis vitalis ut visio; unde illa omnia cùm ex proprio conceptu sint accidentia, à subjecto limitantur. 2. Disparitas est, quia species creata repræsentativa Dei ut est in se, esset participatio illius, non per modum virtutis operativæ, sed per modum repræsentationis formaliter in esse intelligibili; gratia verò sanctificans est solùm participatio divinæ naturæ per modum virtutis operativæ, seu principii radicalis operandi, putà cognoscendi & amandi Deum ut est in se: quamvis autem repugnet participatio Dei per modum repræsentationis formalis, non tamen per modum virtutis operativæ tendentis in Deum ut est in se; quia representatio formalis est ipsum objectum in esse intelligibili; unde cùm esse entitativum & intelligibile in Deo identificentur, eo ipso quòd daretur species seu similitudo formalis, Deum ut est actus purus & ens infinitum, ac per essentiam, repræsentans, deberet tam in esse entitativo quàm intelligibili esse actus purus ac ens infinitum & per essentiam, quod implicat: at virtus sive radicalis sive proxima, per quam attingitur aliquod objectum, non est necessariò tale objectum, sed potest, imò debet in creatis reperiri distincta realiter ab illo: quare ex eo quòd gratia & habitus supernaturales respiciant connaturaliter in Deo rationem actus puri, ac entis infiniti, & per essentiam, non sequitur quòd sint entitativè actus purus & ens per essentiam.

Contra primam responsionem: Licèt species se teneat ex parte objecti, eique commensuretur, & gratia ex parte subjecti, vel per modum

vir-

utis radicalis; tamen species limitaretur si gratia, vel gratia non limitaretur sicut species: Nam si gratia limitetur, quia ex proprio conceptu est accidens, nonne species impressa proprio conceptu, est etiam accidens necessariò dependens à subjecto, scilicet intellectu, ut gratia à voluntate vel anima? ergo non valet disparitatis ratio. Prætereà, gratia exit immediatè à Deo, sicut species illa intelligibilis exiret. Tum quia est entitativè supernaturalis, ut dictum est. Tum quia petit à solo Deo creari, ut dicemus: ergo eadem ratio valet de gratia, ac de specie impressa Dei. Tandem, sicut species impressa careret limitativo in linea repræsentationis, ita gratia careret limitativo in linea imitationis & participationis, cùm participaret infinitum, sicut species illud repræsentaret: ergo, &c.

Contra secundam: Nam participatio formalis physica est ipsum objectum in esse participato, sicut repræsentatio formalis in esse intelligibili. Tum quia participare formaliter & physicè aliud, est habere in se formaliter id quod illud habet, ut patet in luce aeris quæ habet id quod habet lux Solis. Tum quia participare, idem est ac partem accipere: ergo si species impressa Dei repugnet, quia repræsentatio formalis est ipsum objectum in esse intelligibili, repugnat etiam participatio physica formalis divinæ naturæ, cùm sit ipsum objectum in esse participato. Deinde, esse entitativum & participabile in Deo identificantur, sicut entitativum & intelligibile; cùm Deus sit participabilis à creatura sicut intelligibilis: ergo si eo ipso quòd daretur species seu similitudo formalis, Deum ut est actus purus & ens infinitum ac per essentiam, repræsentans, deberet tam in esse entitativo, quàm intelligibili esse actus purus, ac ens infinitum & per essentiam; ita similiter eo ipso
quòd

quòd daretur participatio physica formalis, Deum ut est actus purus, & ens infinitum ac per essentiam, participans, deberet etiam tam in esse entitativo, quàm participato, aut participabili, esse actus purus ac ens infinitum & per essentiam, sicut lux aeris est accidens, sicut lux Solis, illuminat, &c. Ergo tam implicat gratiam (quæ est quid creatum) esse participationem physicam formalem Dei, quàm dari speciem impressam ejusdem.

Prob. 3. Natura divina est omninò inimitabilis physicè, & omnia entia creata & creabilia excedit. Tum quia nihil est in Deo quod sit ipsi magis proprium, quàm natura: ergo nulla creatura potest cum eo physicè convenire, nec participare, seu ipsius aliquid physicè habere. Tum quia Deus est imitabilis à justis in perfectionibus suis: ergo si Deus sit inimitabilis, oportet, quòd inimitatio illa sit physica, & in natura; ideòque gratia non est parcipatio physica divinæ naturæ, alioquin justus cùm esset Deus per participationem, sicut accidens est ens per participationem physicam & convenientiam formalem, ut fatetur Gonet. hic. n.49. esset alter Deus, sicut accidens est aliud ens: sed hoc est absurdum: ergo gratia non est participatio physica formalis. Prob. 2. pars: Per gratiam homo non participat naturam Dei, physicè & formaliter, eo modo quo lux aeris participat lucem Solis, ut patet ex dictis: ergo moraliter & affectivè. Prob. consequentia 1. Non datur alter participandi modus: ergo. 2. Ideò homo justus dicitur *Deus per participationem*, & gratia sanctificans dicitur in Scriptura *substantia Dei*, quia est unitus Deo, ad ipsum tamquam ad summum bonum conversus, ab omni iniquitate aversus, & rectus in omnibus operibus suis ut Deus, cùm de Deo majora enuntiari non possint, nullaque sit ratio indicans gratiam esse participationem naturæ Dei; sed hæc omnia

in

in moralitate consistunt: ergo participatio est moralis & affectiva. Prob. minor: Qui diligit Deum supernaturaliter, est ad ipsum tamquam ad summum bonum conversus, & est aversus ab omni iniquitate, est justus, sanctus & rectus in omnibus operibus suis, præcisè quia Deum supernaturaliter diligit: sed dilectio illa est participatio moralis & affectiva Dei, cùm in convenientia morali, & affectus consistat: ergo omnia quæ indicant gratiam esse participationem naturæ Dei, consistunt in moralitate seu convenientia affectus; ideòque est participatio moralis & affectiva dumtaxat.

Prob. iterum: Participatio unius cum alio, sequitur naturam convenientiæ & unionis, cùm participatio fundetur in convenientia, ut patet in luce aeris & in luce Solis; unde dum convevenientia est physica & à parte rei, participatio est etiam physica, & dum est moralis, participatio est moralis: sed convenientia gratiæ cum natura divina, & hominis justi cum Deo, non est physica & ex natura rei. Tum quia patet ex dictis. Tum quia ex dicendis in quæst. sequenti justificare, reddere Filium adoptivum &c. conveniunt gratiæ moraliter tantùm: sed est moralis & affectiva: ergo participatio est etiam moralis tantùm. Prob. minor: Justus convenit cum Deo in rectitudine affectus. Tum quia gratia est omninò indistincta à charitate, ut infrà dicemus. Tum quia justi dicuntur dii, quia adhærent Deo, & fiunt unus spiritus cum ipso. Tum quia humanitas Christi Domini dicitur participare physicè, formaliter, & substantialiter divinitatem, quia physicè & hypostaticè unitur Verbo divino: ergo justus per gratiam debet moraliter tantùm participare naturam Dei, quia per gratiam unitur Deo affectivè & per amorem, juxta illud Joan. 3. *Qui manet in charitate, manet in Deo, & Deus in eo*: Quod non debet intelligi substantialiter & physicè, sed affecti-

vè

vè & moraliter, alioquin justus esset Deus hypostaticè, realiter, & physicè, quod est falsum: At est Deus affectivè & moraliter, ideòque unitus Deo moraliter etiam, & Deus participatione morali dumtaxat.

Obj 1. Gonetus: Gratia, cùm sit forma physica & supernaturalis, physicè participare debet aliquam perfectionem divinam; nam omnia entia supernaturalia sunt participationes Dei, ut transcendit omnem naturam creatam & creabilem; sed gratia sanctificans, cùm sit prior charitate, aliisque habitibus supernaturalibus, participare debet illam perfectionem quæ in Deo concipitur prior, seu quæ est veluti radix ac fundamentum cæterarum, & quæ proinde gerit munus essentiæ seu naturæ: ergo gratia sanctificans est physica participatio naturæ Dei.

Resp. 1. negando minorem: Quia gratia sanctificans est indistincta à charitate, ut dicemus q. 5. ideòquè participat illam perfectionem quam charitas participat; unde cùm charitas physicè & ex natura sua participet principium diligendi Deum supernaturaliter, sequitur, quòd gratia non est participatio physica naturæ Dei, seu secundùm suam entitatem physicam, & prout est forma physica & supernaturalis; sed tantùm charitatis aut dilectionis Dei.

Resp. 2. Dato, quòd gratia distinguatur à charitate, negando majorem; licèt alia entia supernaturalia sint participationes Dei. Ratio est, quia natura divina est prorsus inimitabilis & imparticipabilis, intellectus verò & voluntas Dei, sunt perfectiones imitabiles: nam lumen gloriæ, quod est qualitas supernaturalis, participat divinum intellectum, quia influit in visionem; & charitas voluntatem, quia influit in amorem supernaturalem: at nulla qualitas creata potest esse principium qua-

lita-

litatum supernaturalium, sicut natura est radix divinarum qualitatum. Non implicat, quòd actus supernaturalis ex principio creato oriatur physicè, quia actus non petunt infundi; at implicat, quòd habitus aut qualitas supernaturalis à principio creato physicè proveniat, cùm infundi exigat; aliàs qualitas illa supernaturalis esset alter Deus physicè & ex natura rei per participationem, sicut lux aeris est altera lux à luce Solis: ergo licèt aliæ qualitates supernaturales sint participationes Dei aut divinarum perfectionum, implicat, quòd gratia sit participatio physica naturæ divinæ, cùm nequeat esse radix habituum supernaturalium.

Obj. 2. Homo in Scriptura dicitur nasci & renasci ex Deo per gratiam, & in ejus filium adoptari; sed hæc de solo consortio morali cum Deo verificari nequeunt: ergo &c. Major patet, dicitur enim Joan. 1. *Ex Deo nati sunt:* Et 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit.* Minor prob. Habere morale consortium cum Deo, est participare ejus rectitudinem moralem; sed participatio rectitudinis moralis Dei, non salvat nativitatem hominis ex Deo, nec filiationem ejus adoptivam: ergo &c. Minor prob. Nativitas & filiatio petunt necessariò, ut filius participet naturam patris, substantiali participatione, & accidentali, si fuerit solùm accidentalis: sed rectitudo moralis Dei non est ipsa natura divina, quia cùm sit propria voluntatis perfectio, pertinet ad perfectiones attributales naturam supponentes: ergo participatio rectitudinis moralis Dei non sufficit, ut homo dicatur ex Deo nasci, & filius ejus adoptivus fieri.

Resp. negando minorem. Ad cujus prob. nego minorem; nam participare rectitudinem moralem, & habere consortium morale cum Deo, est vivere & agere ad modum Dei, seu spiritu Dei: at illi qui sic vivunt & agunt, sunt

ſunt filii Dei, juxta illud ad Rom. 8. *Quicumque enim ſpiritu Dei aguntur, ij ſunt Filii Dei*; & ſupra, *Si quis autem ſpiritum Chriſti non habet, hic non eſt ejus*: ergo participatio rectitudinis moralis, ſalvat nativitatem hominis cum Deo de qua Scriptura loquitur. Ad prob. minoris negatæ, diſtinguo majorem: Nativitas & filiatio in phyſicis petunt neceſſariò, ut filius participet naturam patris, concedo; in moralibus, nego: ſic enim participare debet rectitudinem moralem, & voluntatem patris, non verò naturam; aliàs nullum eſſet diſcrimen inter nativitatem ſeu generationem phyſicam, & moralem, quod eſt ridiculum: v. g. Sereniſſimus Delphinus eſt filius Ludovici XIV. ex quo natus eſt phyſicè, ideòque participat nedum rectitudinem moralem Regis, ſed etiam ſubſtantialiter naturâ ejus, quia ejus filiatio aut nativitas phyſica eſt: at Galli ſunt filii ejuſdem Regis Ludovici Magni, moraliter; non quòd participent ſubſtantialiter & phyſicè naturam Regis, ſed tantùm rectitudinem moralem ejus, viventes ſcilicet & agentes animo Regis, ipſique adhærentes in dilectione perpetua: ergo nativitas aut filiatio moralis non petit neceſſariò, ut filius participet naturam patris, ſicut phyſica; ſed tantùm rectitudinem moralem ejus.

Obj. 3. Effectus & finis gratiæ ſanctificantis non ſolùm ſunt aliquid morale, ſed etiam phyſicum: ergo illa eſt non ſolùm moralis, ſed etiam phyſica divinæ naturæ participatio. Conſequentia patet, quia cauſa debet continere perfectionem ſui effectus, & proportionari cum illo, ſicut & forma cum ſuo fine connaturali. Antecedens prob. Virtutes infuſæ & dona Spiritus ſancti, ſunt effectus gratiæ ſanctificantis, & ab ipſa emanant ſicut proprietates ab eſſentia: viſio autem beatifica eſt finis, ad quem connaturaliter tendit; unde Joan. 4. dicitur *Fons aquæ ſalientis in vitam æternam*, ſcilicet per connaturalem incli-

clinationem ad illam: sed dona Spiritus sancti, virtutes infusæ, & visio beatifica, non tantùm dicunt aliquid morale, sed etiam realem & physicam perfectionem important: ergo effectus & finis gratiæ sanctificantis, sunt aliquid non solùm morale, sed etiam physicum.

Resp. distinguendo antecedens: Effectus & finis gratiæ sanctificantis sunt aliquid physicum entitativè & in se, concedo; certum enim est quòd visio beatifica & virtutes infusæ sunt aliquid physicum, cùm sint entia physica & realia: In ratione effectus & finis gratiæ, nego antecedens; Deus enim statuit dare fidem, spem, & dona Spiritus sancti habentibus gratiam sanctificantem, & ordinavit gratiam ad vitam æternam; unde sunt effectus gratiæ, sicut præmium est effectus laboris. Et dum gratia dicitur *semen vitæ æternæ*, aut *fons aquæ salientis in vitam æternam*, hoc non debet intelligi physicè & ex natura rei, sed ex divina ordinatione; idcircò falsum est, quòd dona Spiritus sancti emanent ab ipsa gratia sanctificante sicut proprietates ab essentia.

Obj. 4. Operationes naturæ superiori connaturales, non possunt ullomodo fieri connaturales alteri, nisi altera aliquo modo habeat in se formaliter naturam illam superiorem: sed visio Dei ut est in se, & ejus dilectio super omnia, quæ sunt connaturales naturæ divinæ, sunt connaturales homini justo per gratiam sanctificantem: ergo homo justus per illam habet in se formaliter naturam divinam participativè. Minor patet: Tum quia delectatio orta ex aliqua operatione est signum connaturalitatis illius; ex visione autem beata & dilectione Dei super omnia oritur delectatio in homine & Angelo. Tum etiam quia quæ sunt ex inclinatione subjecti, sunt connaturalia; illæ verò operationes sunt ex inclinatione hominis justi, vel Angeli: ergo ipsis fiunt connaturales per gratiam. Major

jor verò prob. Operatio dicitur connaturalis, quia fit conformiter ad naturam à qua procedit: ergo impossibile est illud, quod est alicui naturę superiori connaturale, fieri connaturale alteri, nisi aliquo modo habeat illam naturam. Unde quia natura Angeli vel hominis nullo modo reperitur in bruto, repugnat, quòd actiones naturæ Angelicæ & humanæ connaturales, scilicet intelligere & velle, naturæ irrationali fiant connaturales. Hanc rationem frequenter insinuant SS. Patres, præsertim Dionys. & Cyril. est enim lib. 2. Thes. cap. 2. sic ait, *Eamdem operationem connaturaliter habentes cum Deo, necesse est esse ejusdem naturæ*; ille verò cap. 2. Eccles. Hierar. docet hominem non posse operari divina, qui statum gratiæ sanctificantis non fuerit consecutus, *Quia* (inquit) *unusquisque solùm agit, quæ substantia statusque sui sunt.*

Resp. negando minorem quantùm ad 2. partem, nempe quòd visio Dei ut est in se, & ejus dilectio super omnia fiant connaturales homini justo per gratiam sanctificantem, sicut sunt connaturales naturæ divinæ, putà physicè & ex natura rei, quamvis sint illi connaturales moraliter & ex divina ordinatione statuente conferre visionem & dilectionem divinæ essentiæ justis. Ad 1. prob. dico, quòd probat visionem beatam esse connaturalem beato, quod non quærimus, non verò gratiæ sanctificanti: certum enim est visionem beatam esse actum ab intellectu lumine gloriæ confortato, non verò actum connaturaliter à gratia productum. Ad 2. prob. distinguo majorem: Quæ fiunt ex sola naturali inclinatione subjecti, sunt connaturalia, concedo; quæ fiunt ex inclinatione obedientiali, aut elevata, nego. Unde cùm visio Dei & dilectio ejusdem super omnia, sint operationes potentiæ obedientialis aut elevatæ, sequitur, quòd non conveniunt justis physicè & ex natura rei, sed moraliter & ex divina ordinatio-

natione ordinante gratiam ad lumen gloriæ, ex divino Decreto justis dumtaxat dandum, ut patet ex dictis.

Obj. 5. Illa forma, ex qua oritur inclinatio in Deum ut est in seipso, est participatio formalis naturæ divinæ; sed à gratia sanctificante oritur talis inclinatio: ergo illa participat formaliter naturam divinam. Minor patet, quia ex gratia consequitur charitas Theologica quæ est essentialiter inclinatio in Deum ut est in seipso, quia regulatur per fidem, vel per claram visionem, quæ in Deum ut est in se tendunt: amor verò Dei naturalis, quia regulatur per cognitionem quam habemus de Deo per creaturas & ex creaturis, non tendit in illum ut est in se, sed prout relucet in speculo creaturarum. Major verò suadetur: Inclinatio in Deum ut est in se, fundari debet in aliqua natura, cùm omnis inclinatio fundetur & radicetur in aliqua natura; sed non potest fundari in aliqua natura creata: ergo solùm in natura divina. Minor prob. Omnis inclinatio tendit in bonum proprium naturæ in qua radicatur: ergo inclinatio tendens in bonum divinum ut est in seipso, nequit radicari in natura creata, sed solùm in natura divina per essentiam, si inclinatio sit aliquid increatum, ut contingit in proposito. Consequentia manifesta est: Antecedens prob. Omnis inclinatio tendit essentialiter in bonum, & cùm nulla inclinatio sit propter seipsam, sed propter naturam in qua fundatur, sequitur, quòd omnis inclinatio tendat in bonum proprium naturæ in qua radicatur. Unde non potest assignari alia ratio, cur inclinatio lapidis sit ad centrum, & inclinatio ignis ad locum sursum, nisi quia locus sursum est bonum proprium, congruum & conveniens naturæ ignis, & centrum est bonum congruum naturæ lapidis; & idem apparet in qualibet alia inclinatione.

Resp. concessa majori cum omnibus probationibus, negando minorem & probationem ejus; quia gratia est ipsamet inclinatio in Deum ut est in seipso, cùm charitas (quæ ex Goneto est essentialiter inclinatio in Deum ut est in seipso) sit indistincta à gratia habituali, ut fusiùs dicemus q. 5. *Instare* posset Gonet. ergò illa forma, ex qua oritur gratia sanctificans, est participatio formalis naturæ divinæ; subsumo: sed forma, ex qua oritur, est anima, de cujus potentia educitur gratia: ergo anima est supernaturalis participatio formalis naturæ divinæ. Resp. negando instantiam; ad subsumptum, nego antecedens: quia gratia sanctificans immediatè à Deo creatur, ut dicemus in proprio loco.

Obj. 6. Participare formaliter aliquid, est habere formalem convenientiam cum illo, saltem analogam, ut patet in accidente, quod participat rationem entis formaliter, quia in illa habet convenientiam formalem, saltem analogam cum substantia; sed gratia sanctificans habet talem convenientiam cum natura divina: sicut enim natura Dei est eminenti quodam modo radix cognitionis & amoris, quo Deus seipsum, ut in se est, infinito modo cognoscit & amat; ita gratia est radix intelligendi & amandi Deum, ut est in se, & prout transcendit totum ordinem creatum & creabilem: ergo gratia sanctificans est participatio formalis naturæ divinæ.

Resp. negando minorem de convenientia physica & reali: gratia enim, ut dixi suprà, non est radix physica intelligendi & amandi Deum ut est in se, & prout transcendit totum ordinem creatum & creabilem. Tum quia gratia non est de genere intellectivi: ergo non potest esse radix physicè intelligendi. Tum quia gratia est omninò indistincta à charitate, & non subjectatur in anima, sed in voluntate: ergo non est radix physica amandi Deum, sed habitualis amor. Omitto aliam rationem, qua D. Thomas insinuat gra-

tiam

tiam esse participationem formalem naturæ Dei, ex eo, quòd in sacra Scriptura dicitur *Substantia Dei*, quia hæc omnia nomina quæ gratiæ attribuuntur, quibus videtur appellari participatio naturæ divinæ, non ei conveniunt physicè & ex natura rei, sed ex divina ordinatione vel metaphoricè: ergo non potest esse participatio formalis physica, sed moralis.

Proponit alia argumenta in tertia conclusione in qua dicit, *Gratia sanctificans est participatio physica divinæ naturæ etiam formaliter & reduplicativè ut infinita est & actus purus, habetque totam essendi plenitudinem*: Sed ea omitto. Tum quia hæc conclusio non est expresè contra Scotum, sed contra aliquos Thomistas; ideòque omittenda sunt argumenta. Tum quia fundantur in argumentis adductis & solutis, & habent eamdem virtutem. Et in quarta, in qua dicit *Gratiam esse participationem naturæ divinæ ut natura est*, quæ omitto, quia habent eamdem virtutem, & ferè eadem verba, ac argumenta primæ conclusionis impugnatæ, excepto isto.

Id quod in nobis habet rationem naturæ in ordine supernaturali, debet esse participatio naturæ Dei ut natura est, sicut est participatio proprietatis vel potenriæ Dei, quod in nobis habet rationem virtutis supernaturalis: sed gratia sanctificans habet rationem naturæ in ordine supernaturali, sicut virtutes infusæ habent rationem proprietatis seu potentiæ in eodem ordine, ut docet D. Thom. ergo gratia sanctificans est participatio divinæ naturæ, ut natura est.

Resp. distinguendo majorem: Id quod in nobis habet rationem naturæ in ordine supernaturali, debet esse participatio naturæ Dei eodem modo quo habet rationem naturæ in nobis, concedo; alio, nego. Unde cùm gratia habeat in nobis rationem naturæ, moraliter & ex divina ordinatione, non verò physicè, ut dice-

mus quæst. sequenti, non est participatio physica, sed tantùm moralis, ut suadet conclusio nostra, & ut est difficultas inter nos & Gonetum.

Inferes ex dictis 1. Gratiam esse participationem moralem naturæ Dei, ut est trinus in personis, cùm sit convenientia rectitudinis affectus Dei ut est unus & trinus, & unio affectiva Dei ut est unus & ut est trinus, juxta illud *Apud eum veniemus, & mansionem faciemus*. 2. Virtutes infusas non emanare physicè à gratia sanctificante, sicut ab anima profluunt passiones ejus. Tum quia fides & spes habituales possunt esse sine gratia sanctificante, ut patet in peccatore Fideli & Catholico. Tum quia immediatè à Deo infunduntur & creantur. 3. De potentia absoluta Dei posse dari plures species gratiæ sanctificantis, essentialiter inter se diversas: nam, ut vidimus, gratia est participatio divinæ naturæ moraliter & ex divina ordinatione, sanctificat & est forma adoptionis filiorum Dei, etiam moraliter & ex divina ordinatione, ut dicemus: ergo de potentia absoluta, alia qualitas supernaturalis potest esse participatio naturæ Dei &c. quæ gratiæ attribuuntur, cùm Deus possit ad similes effectus ordinare aliam qualitatem, sicut ordinavit gratiam.

Inferes 4. Gratiam esse perfectiorem lumine gloriæ, non verò actu visionis beatificæ, aut fruitionis. Prob. 1. pars: Gratia est omninò indistincta à charitate; sed charitas est perfectior lumine gloriæ, cùm charitas respiciat bonum, quod est perfectius vero, quod lumen gloriæ respicit; ergo gratia est perfectior lumine. Prob. 2. pars: Finis est nobilior & perfectior mediis quæ ad illum ordinantur, cùm media sint propter finem; sed visio beatifica est finis, ad quem ordinatur gratia: ergo &c. 5. Gratiam sanctificantem esse perfectiorem Dei maternitate; nam gratia sanctificat formaliter: ergo est perfectior Dei maternitate, quæ non sanctificat nisi causativè

vel

vel meritoriè. Deinde, nobilius est concipere mente quàm ventre; sed per gratiam sanctificantem, mente Deum concipimus, ut ait August. de Deipara cap. 4. de virginitate, *Beatior fuit Maria percipiendo fidem Christi, quàm concipiendo carnem Christi: materna propinquitas nihil Mariæ profuisset, nisi fæliciùs Christum corde quàm carne gestasset*: ergo gratia sanctificans est nobilior. Ultimò inferes, gratiam esse perfectiorem in ratione gratiæ, anima rationali, Angelo, & qualibet alia substantia creata vel creabili: nam quod est supernaturale entitativè, est nobilius omni eo quod est naturale: sed gratia est entitativè supernaturalis; & quælibet substantia creata, & creabilis, est naturalis: ergo. Deinde, gratia nos unit Deo ultimo fini, constituitque nos filios Dei adoptivos: ergo est nobilior qualibet substantia.

Huic sententiæ adhæret divus Augustinus lib. 2. ad Bonifacium cap. 6. ubi ait, *Gratia non solùm omnia sidera & omnes cælos; verùm etiam omnes Angelos supergreditur*: quod hac ratione probari potest; Id quo sumus consortes divinæ naturæ, debet esse nobilius quacunque substantia creata; quapropter unio hypostatica est omnium unionum maxima in ratione doni, ut docent cõmuniter Theologi, quia per ipsam homo est Deus, & Deus est homo, sed gratia est participatio divinæ naturæ, ut probat conclusio: ergo est perfectior anima rationali, Angelo, & qualibet substantia creata.

QUÆSTIO IV.

An Gratia sanctificans præstet formaliter esse filium Dei adoptivum, eaque sola talem effectum præstare possit?

CErtum est apud omnes, Deum homines in filios adoptare per gratiam habitualem, juxta illud Joan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, quod non potest intelligi de filiis naturalibus: Et ad Galat. 4. *Vt adoptionem filiorum reciperemus*. Unde difficultas inter Doctores, Angelicum scilicet & Subtilem, est, an gratia habitualis præstet illam filiationem adoptivam ratione suæ entitatis & perfectionis, seù physicè & ex natura rei, sicut albedo v. g. dealbificat parietem, & album disgregat visum; vel ex lege aut pacto Dei, qualitatem illam ad talem effectum deputantis, sicut v. g. moneta ex lege & sigillo Principis habet talem valorem? At antequàm tanta difficultas resolvatur, duo supponenda sunt. 1. Divinitatem Spiritus sancti extrinsecè nobis unitam non præstare per modum formæ filiationem Dei adoptivam, ut ait Gonet. hìc, *Dico* 1. quia ex Concilio Trident. justificatio fit per formam animæ inhærentem: sed divinitas non inhæret animæ nostræ: ergo non potest non justificare, aliàs esset forma accidentalis, quod implicat. 2. Gratiam justificare sub expresso & formali conceptu gratiæ, non autem sub conceptu charitatis, ut ait Gonet. hìc *Dico* 2. nam ad Timoth. 3. dicitur, *Vt justificati gratia ipsius, hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ*, licèt gratia & charitas in doctrina Scoti sint unus & indivisibilis habitus: ergo, &c.

Dico 1. quòd gratia habitualis non constituit seipsa

seipsa adæquatè, nullo extrinseco favore expectato, hominem Filium Dei adoptivum. Ita omnes Scotistæ. Prob. 1. Illa forma non causat physicè, & ex natura rei, scilicet adæquatè, & seclusa lege aut favore extrinseco, qua stante, effectus non causatur; nam albedo dealbificat ex natura rei & physicè, quia ipsa stante in subjecto aliquo, illud subjectum est necessariò album; ideòque ut gratia constituat physicè, adæquatè, & ex natura rei, hominem Filium Dei adoptivum, &c. oportet, quòd stante gratia illa in homine, homo sit Filius Dei adoptivus, habeat jus ad vitam æternam, sit sanctus, &c. sed gratia stare potest in homine, quin homo ille habeat jus ad vitam æternam, & quin sit Filius Dei adoptivus: ergo &c. Prob. minor. 1. Deus existentibus omnibus creaturis tam creatis quàm creabilibus, sive naturalibus sive supernaturalibus, est supremus Dominus vitæ æternæ, & adoptivæ filiationis, tam in re quàm in jure, ita ut nulla creatura ex se valeat illud dare, vel habere seclusa divina voluntate, nec ut *quod*, nec ut *quo*, nisi Deus velit actu & expresse talem formam esse jus vel rationē juris, sicut Christus voluit talem materiam, putà panem, esse materiam Sacramenti Eucharistiæ, & non aliam: ergo illa qualitas physica gratiæ existere potest in homine, quin homo habeat jus ad vitam æternam; aliàs sequeretur, quòd aliqua creatura, nempè gratia sanctificans quæ est accidens, etiam Deo nolente, esset jus ad vitam æternam, & quòd homo habens illud accidens, esset Filius Dei adoptivus, sicut habens albedinem est albus, & consequenter aliqua creatura esset jus ex se ad vitam æternam, sicut albedo est disgregatio visus; quod est falsum. Prob. consequentia: Si Deus crearet gratiam habitualem absque intentione creādi formam quæ esset jus ad vitam æternam, quæro, an ille cui infunderetur illa qualitas,

haberet jus ad vitam æternam? Si dicas, quòd sic: ergo Deus existentibus omnibus creaturis possibilibus, non est Dominus vitæ æternæ, tam quoad jus quàm quoad rem, quod est falsum. Tum quia nulla creatura ex se habet jus in Creatorem, cùm Deus nullam rationem debitoris habere possit, nisi ipso volente & se obligante; ideòque si non se obligaret habenti gratiam, habens gratiam nullum jus haberet. Tum quia jus & hæreditas sunt correlata: sed vita æterna quæ est hæreditas, dicit ordinem ad homines sicut bonum possidendum, quia Deus sic ordinavit & voluit esse hæreditatem hominum: ergo nulla creatura potest nisi ex divina voluntate habere jus, nec ut *quod* nec ut *quo* ad vitam æternam. Si dicas, quòd non: ergo gratia stante in homine, homo potest non esse filius Dei adoptivus, ex quo sequitur, quòd non sanctificat ex natura rei.

Prob. 2. minor principalis: Deus de potentia absoluta potest auferre ab illa qualitate vim dandi jus ad vitam æternam: ergo gratia potest existere in homine, quin sit sanctus & filius Dei adoptivus; ex quo sequitur, quòd non præstat formaliter esse filium Dei, ex se, seclusa lege. Prob. antecedens 1. Deus potest impedire effectum secundarium formæ: sed reddere filium adoptivum est effectus secundarius. Ratio est, quia effectus relativus, qualis est filiatio adoptiva, non potest esse effectus primarius formæ absolutæ, qualis est gratia: ergo Deus potest auferre à gratia vim dandi jus in vitam æternam. 2. Gratia est in Christo, tamen Christus non est filius adoptivus Dei, ut ait Gonet. in Tract. de Incarnat. *Instare* posset Gonet. Christum esse filium naturalem, ideòque non posse adoptari. Hoc non valet, quia dato quòd gratia ex se secluso pacto sanctificet & adoptet, oportet, quòd repugnet recipi in subjecto quod repugnat adoptari, sicut albedo re-

repugnat recipi in Angelo, quia repugnat dealbari. 3. Gratia potest de potentia absoluta esse simul cum peccato in eadem anima, ut dicemus: sed si esset cum peccato, ille homo non posset habere jus in vitam æternam, ut est evidens: ergo gratia potest esse sine tali effectu.

Prob. 2. Gratia sanctificat & constituit hominem filium Dei adoptivum, favore extrinseco concurrente: ergo falsum est, quòd gratia secundùm suam entitatem physicam constituat filium Dei adoptivum, secluso favore extrinseco. Consequentia patet; nam favor extrinsecus non potest requiri in justificatione, nisi sicut lex Principis in valore aut æstimatione monetæ: Prob. antecedens: Concilium Trident. sess. 6. can. 11. postquàm definivit justificationem nostram non consistere in sola remissione peccatorum exclusa gratiæ infusione, addit: *Gratia qua justificamur, non est tantùm favor extrinsecus*: ergo Concilium præter infusionem gratiæ in justificatione admittit favorem extrinsecum, cùm *Ly tantùm* denotet consortium, ut quando dicimus, quòd homo non constat tantùm corpore, non excludimus corpus, nec dicimus hominem constare anima sola, nec corpore solo, sed denotamus consortium, nempè hominem constare corpore & anima.

Confirm. Adoptio aut justificatio est effectus omnino gratuitus, & absolutè dependens à divina voluntate: ergo gratia non justificat, nec constituit filium Dei ex se adæquatè, secluso favore Dei extrinseco. Antecedens est certum. Prob. consequentia. 1. Quod est omninò gratuitum, & absolutè dependens à divina voluntate, dependet ab ipsa, posita etiam quacumque conditione: v. g. existentia Solis dependet absolutè à Deo, quia posito quocumque alio, vel sublato, potest à Deo destrui, & lux solis non ita dependet absolutè, cùm non

sit effectus omninò gratuitus, nec possit impediri, quin destruatur Sol; Sole siquidem remanente, remanet lux: sed adoptio est effectus absolutè dependens a Deo: ergo posita qualibet forma, homo potest, Deo volente, non adoptari; ideòque signum est, quòd posita entitate gratiæ, homo non adoptatur adæquatè, sed requiritur favor Dei extrinsecus, quo voluit adoptare omnes habentes talem entitatem. 2. Si gratia constitueret ex se hominem filium Dei adoptivum, sicut albedo constituit album, reverà gratia esset gratis data; at posita gratia, justificatio non esset gratuita, sed necessaria, cùm ex natura gratiæ dumtaxat procederet, sicut dealbificatio rei ex albedine: ergo si sit effectus omninò gratuitus, gratia præstat hos effectus ex voluntate Dei sic volentis.

Prob. 3. Filiatio adoptiva includit formaliter acceptationem ad hæreditatẽ adoptantis in jure, id est, filius Dei adoptivus habet jus, ut acceptetur ad hæreditatem, ait Gonet. cùm adoptio sit *Gratuita assumptio personæ extraneæ ad alterius hæreditatem*; sed hæc filiatio formaliter sumpta, seu prout est jus ad vitam æternam, est effectus divinæ voluntatis, stante entitate physica gratiæ: ergo non est effectus physicus gratiæ, sed moralis & ex divino favore. Prob. minor 1. Jus ad vitam æternam, debet provenire immediatè ex illo qui illud habet, seu ex adoptante; nam in creatis adoptatus accipit jus ab adoptante: sed vita æterna est Dei, imò est ipsemet Deus: ergo jus quod homo habet ad illam, non potest provenire ex natura illius accidentis, nimirùm gratiæ, sicut disgregatio visus provenit ex albedine; sed ex divina voluntate sic ordinante, sicuti moneta habet tale pretium ex voluntate Principis. 2. Si per impossibile Deus non posset dare vitam æternam hominibus, nec posset eos adoptare ad illam æternam hæreditatem, sed solùm ad aliud bonum

tem-

temporale, posset nihilominùs creare illam qualitatem supernaturalem quæ, vocatur *Gratia*. Tum quia ejus creatio à possibilitate visionis Dei minimè dependet. Tum quia gratia non includit formaliter gloriam; aliàs omnis justus esset beatus. Tum quia daretur peccatum, quod est gratiæ privatio, ex Goneto: ergo daretur gratia quæ modò datur: sed in illo casu gratia non præstaret jus ad vitam æternam, esset tamen physicè talis, qualis modò est: ergo signum est quòd adoptio non est effectus physicus, nec ex ipsius natura provenit adæquatè, sed ex divina voluntate. Minor constat; tum quia nullum datur jus ad impossibile; tum quia jus est quid relativum, quod fit impossibile ex impossibilitate termini.

Instare posset Gonet. Ergo adoptio non fit per formam intrinsecam & inhærentem, sed per favorem extrinsecum dumtaxat, quod est contra Concilium Trident. At instantia non valet: nam 1. ex pluribus Thomistis antiquioribus, homo constituitur Christianus in Sacramento Baptismi per formam intrinsecam & inhærentem, quæ est character; tamen ex ipsis, character non constituit hominem Christianum ex natura rei, sed ex divina ordinatione & impositione Christi: ergo homo justificatur intrinsecè per formam inhærentem, quamvis hæc forma justificet ex divina ordinatione. 2. His verbis, *Hoc est enim Corpus meum*, Sacerdos conficit Corpus Christi; attamen consecratio non fit per solum favorem extrinsecum, sed per veram verborum prolationem; licèt hæc verba sint sacramentalia ex divina institutione, non verò physicè & ex natura rei: ergo &c. 3. Moneta habet certum valorem, & æstimationem moraliter, seu à voluntate Principis sic ordinantis; tamen qui copiosus est pecunia, aut moneta, non dicitur nec est dives per solam voluntatem Principis, sed per aliquid reale & sub-

sistens: ergo licèt gratia sanctificet &c. ex divina ordinatione, nihilominùs justificamur per formam intrinsecam & inhærentem, atque completam; cùm sanctificet, prout subest divinæ ordinationi, & compleatur per favorem extrinsecum Dei, qui ad hunc effectum talem entitatem & non aliam destinare voluit.

Instabit: Ergo gratia non est propriè unica causa formalis nostræ justificationis, cùm requiratur ordinatio divina. *Non* valet instantia, quia ordinatio non facit aliam causam formalem, sed gratia simul cum illa est unica causa formalis; nam rex qui per electionem fit, non est Rex ex natura sua, sed per ordinationem aut favorem electorum, & habet dignitatem regiam moraliter; tamen rex & ordinatio electorum, non sunt duo reges, sed unus rex; ita pariter illa entitas physica gratiæ est destinata à divina ordinatione, sed illa divina ordinatio non est una forma, & gratia altera; sed illa entitas prout electa & ordinata, est unica forma, sicut homo electus in regem, est unicus rex.

Dico 2. Quòd non implicat contradictionem esse filium Dei adoptivum sine gratia. Prob. Gratia constituit hominem filium Dei adoptivum, quia fuit à Deo ordinata ad talem effectum præstandum, ut patet ex dictis: ergo non implicat contradictionem esse filium Dei adoptivum sine gratia, sed per aliam qualitatem, vel absque illa forma inhærente: nam Deus potest dare homini in pura natura existenti, gloriam cum eadem intentione qua dat eam justis, seu tanquam hæreditatem, cùm visio beatifica non dependeat essentialiter à gratia habituali: sed in tali casu ille cui daretur hæc hæreditas filiorum Dei, esset filius adoptivus. Tum quia reciperet eam eo modo quo pueri eam recipiunt. Tum quia Deus eam daret ex beneplacito voluntatis suæ: ergo esset filius & hæres Dei, sine gratia habituali. Tandem,

dem, adoptio sic definitur, *Assumptio extraneæ personæ in hæreditatem*: ergo qui à Deo assumitur in vitam æternam, quæ est hæreditas Dei, est ejus filius adoptivus: Subsumo: sed Deus absque infusione gratiæ habitualis, potest assumere hominem in hæreditatem; ille siquidem qui sic assumptus esset, haberet jus ad vitam æternam, sicut alii qui haberent gratiam; cùm divina voluntas non sit minùs efficax in ordine ad gloriam, quàm qualitas gratiæ: v. g. si Deus vellet, ut homo aliquis absque impressione characteris posset consecrare, hæc verba *Hoc est corpus meum* proferendo: ergo homo potest habere jus in vitam æternam, & constitui filius Dei adoptivus, absque infusione gratiæ.

Instabis: Ergo de potentia Dei absoluta, homo potuit constitui filius Dei adoptivus per aliam qualitatem. Resp. concedendo instantiam, cùm gratia sit causa moralis, id est ex divina institutione, nostræ filiationis & adoptionis, sicut potuit constituere hominem Christianum per aliam qualitatem, quàm per characterem.

Dices: Cur Deus hanc formam, potiùs quàm aliam, deputaverit ad hos effectus supernaturales præstandos? Resp. Quia gratia ex natura rei & physicè est spiritualis decor, seu pulchritudo supernaturalis animæ nostræ. Deinde, gratia ex natura rei est principium diligendi Deum supernaturaliter: ergo gratia potiùs ex convenientia debuit deputari ad hos effectus præstandos, quàm alia qualitas cui hæ rationes non conveniunt.

Obj. 1. Gonetus: Per illam formam homo adæquatè filius Dei adoptivus constituitur, per quam constituitur spiritualiter genitus: sed per gratiam habitualem, adæquatè & secluso quocumque favore extrinseco, homo constituitur spiritualiter genitus: ergo & filius Dei adoptivus. Major constat; nam esse genitum spiritualiter, est fundamentum relationis filii adoptivi; sicut esse genitum naturaliter, est

fun-

fundamentum relationis filii naturalis. Minor verò suadetur: Sicut enim homo constituitur naturaliter genitus per receptionem naturæ convenientis specificè cum natura generantis; ita constituitur genitus spiritualiter per receptionem naturæ convenientis analogicè cum natura Dei spiritualiter generantis; sed gratia habitualis se sola secundùm entitatem intrinsecam, absque ullo favore extrinseco, est participatio analoga naturæ Dei: ergo per illam adæquatè & secluso quocumque favore extrinseco homo constituitur spiritualiter genitus.

Confirm. & magis illustratur hæc ratio: Accipiens naturam generantis secundùm convenientiam univocam, ex vi hujus acceptionis, absque aliquo superaddito, constituitur filius naturalis: ergo ex vi acceptionis naturæ divinæ, secundùm convenientiam analogam, absque indigentia alicujus superadditi, constituitur filius adoptivus: sed gratia habitualis, ratione intrinsecæ entitatis, est participatio naturæ divinæ secundùm convenientiam analogam, subindeque illam accipiens est similis Deo analogicè in natura sub conceptu naturæ: ergo ex vi acceptionis illius, absque ullo favore extrinseco, homo constituitur spiritualiter genitus, filiusque Dei adoptivus.

Resp. negando minorem, cum, ut constat ex dictis, gratia constituat filium Dei adoptivum moraliter, & ex divina ordinatione dumtaxat. Ad prob. nego etiam minorem, cùm, ut pariter constat ex dictis, gratia habitualis sit tantùm participatio moralis & affectiva divinæ naturæ. Unde ad confirm. Nego subsumptum, nempè gratiam habitualem esse participationem divinæ naturæ physicè secundùm convenientiam analogam, subindeque falsum est, quòd illam accipiens constituatur filius adoptivus secluso favore extrinseco. Ratio est, quia gratia habitualis non potest constituere hominem filium

Dei

Dei adoptivum, nisi eo modo quo est forma adoptionis nostræ: sed est forma adoptionis ex favore Dei, qui ad talem effectum præstandum entitatem gratiæ, potiùs quàm aliam, statuere voluit: ergo gratia non constituit adæquatè hominem filium Dei adoptivum, secluso quocumque favore.

Gonet. resp. Naturæ proportionatæ ad aliquem finem, debetur cônnaturaliter assecutio illius: sed gratia habitualis est natura proportionata cùm visione clara Dei, quæ est hæreditas illius: ergo Dei hæreditas illi debetur connaturaliter, & secluso extrinseco Dei favore.

Confirm. Gratia habitualis ratione entitatis intrinsecæ constituit hominem Deo gratum, & objectum congruum divinæ dilectionis simpliciter: ergo illum reddit dignum, cui Deus velit bonum simpliciter tale, quod est visio clara ipsius, & consequenter dat jus connaturaliter ad hæreditatem Dei. Confirm. ampliùs: Lumen gloriæ per modum principii proximi dat jus connaturaliter ad visionem beatificam: ergo gratia habitualis, à qua lumen gloriæ emanat tamquam proprietas, dabit idem jus connaturaliter per modum radicis, & principii remoti & radicalis.

Resp. distinguendo minorem: Gratia habitualis est natura proportionata cum clara Dei visione, si accipiatur physicè, in genere qualitatis & ex natura sua, nego; si accipiatur in genere gratiæ, aut moris, & prout substat ordinationi divinæ, concedo minorem & nego consequentiam: Quia gratia hoc ultimo modo considerata, includit favorem Dei. Ad 1. confirm. nego antecedens: Tum quia constat ex dictis: Tum quia nullum accidens potest ratione entitatis suæ intrinsecæ & naturalis necessitare Deum ad hominem diligendum, quoniam Deus amaret necessariò, & non liberè hominem

nem gratiam habentem, quod est falsum. Ad 2. nego paritatem: Quia lumen gloriæ ex natura sua & in ratione qualitatis est principium videndi Deum clarè & intuitivè; at habitus gratiæ ex natura sua & in ratione qualitatis est principium dilectionis Dei in via tantùm: ergo oportet, quòd gratia sit principium dilectionis, sicut lumen gloriæ est principium visionis, ut paritas valeat; non verò, quòd sit principium juris ad visionem, quia lumen gloriæ non emanat à gratia tamquam proprietas, ut sæpè dixi & probavi.

Obj. contra 2. conclusionem: Ad filiationem adoptivam Dei essentialiter exigitur convenientia saltem analoga cum Deo in natura sub conceptu naturæ; sed implicat creaturam convenire analogicè cum Deo in natura sub conceptu naturæ, sine gratia habituali: ergo implicat contradictionem, dari sine illa filiationem adoptivam Dei. Minor prob. Essentia gratiæ habitualis consistit in hoc, quod est esse participationem formalem naturæ Dei sub conceptu naturæ: ergo implicat creaturam sine illa convenire analogicè cum Deo in natura sub conceptu naturæ.

Confirm. Implicat hominem esse filium Dei adoptivum, nisi sit spiritualiter à Deo genitus, cùm filiatio adoptiva in spirituali generatione fundetur: sed repugnat illum esse spiritualiter genitum à Deo sine gratia habituali: ergo implicat sine illa esse filium Dei adoptivum. Minor prob. Esse genitum spiritualiter, est procedere vivens vita spirituali à Deo vivente in similitudinem naturæ, ad quod necessarium est vivere radicaliter vita spirituali & divina: sed implicat vivere vita spirituali & divina radicaliter, sine gratia habituali, cùm illa sit radix operationum vitalium ordinis supernaturalis, nempè actus charitatis & visionis intuitivæ Dei aliorumque actuum supernaturalium: ergo implicat

ho-

hominem esse spiritualiter genitum à Deo, sine gratia habituali.

Resp. distinguendo majorem: Ad filiationem Dei adoptivam essentialiter exigitur convenientia physica & realis cum Deo, nego majorem; talis siquidem convenientia supernaturalis, est impossibilis, veluti substantia supernaturalis: Exigitur convenientia moralis, quæ consistit in acceptatione extrinseca Dei, concedo majorem: Quia impossibile est, quòd Deus aliquid acceptet, quin ipsi conveniat & placeat; ideòque cùm possit de lege extraordinaria acceptare aliquid, quin gratiæ habitum infundat, potest etiam adoptare seu aliquem assumere in æternam hæreditatem, absque infusione gratiæ habitualis. Unde neganda est consequentia, & patet falsitas antecedentis; cùm essentia gratiæ in ratione qualitatis consideratæ, non consistat in hoc, quod est esse participationem formalem naturæ divinæ, ut diximus quæst. præcedenti. Ad confirm. nego minorem, quia spiritualis & moralis generatio fieri potest absque ulla mutatione intrinseca, sed per solum consensum voluntatis, & amoris effectum, ut probat q. præcedens. Ad prob. dico majorem esse veram de generatione physica formali, non verò de morali & affectiva; vel concessa majori, nego minorem; cùm falsum sit gratiam habitualem esse radicem physicam, & ex natura sua operationum vitalium ordinis supernaturalis, ut Gonetus supponit; est enim radix per favorem Dei extrinsecum, seu quia Deus statuit & decrevit dare habitus supernaturales habenti gratiam: ergo destinare potuit aliam qualitatem.

QUÆ-

QUÆSTIO V.

An gratia habitualis realiter distinguatur à charitate?

DIco igitur 1. gratiam non distingui realiter à charitate. Ita omnes Scotistæ cum Doctore in 2. dist. 27. & patet ex origine vocabuli: nam charitas originatur ex nomine Græco, quod est *charis*, ut advertit noster Rada 2. parte; controversia 14. sed hoc nomen *charis* apud Græcos, idem est quod gratia apud Latinos: nam homo acharis, idem est ac homo sine gratia, & homo eucharis, idem est ac homo gratiosus, & Eucharistia idem est ac bona gratia: ergo charitas est idem nomen ac gratia, idem significat, & est eadem natura & entitas; unde sacra Scriptura, SS. Patres, & Concilia attribuunt gratiæ, ea quæ tribuunt charitati; nam gratia constituit hominem filium Dei adoptivum, hoc tribuitur etiam charitati, 1. Joan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur, & simus*. Gratia facit hominem Deo gratum & dilectum, hoc etiam præstat charitas, Joan. 15. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo*. Gratia transfert de morte ad vitam, hoc facit etiam charitas, 1. Joan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres*. Tandem, gratia justificat & sanctificat, charitas hoc facit, Luc. 7. *Remittuntur ei peccata multa*, ratio formalis est, *quoniam dilexit multùm*. Gratia anima fit sponsa Christi, hoc tribuitur charitati à D. Bernardo in Serm. 8. dicente, *Per charitatem anima nostra maritatur Deo*. Denique Trident. Viennense, & alia Concilia indiscriminatim charitatem pro gratia usurpant: ergo gratia & charitas sunt idem

rea-

realiter, quia ea à quibus idem effectus oritur, sunt unum & idem realiter.

Resp. Gonet. multipliciter, 1. Eosdem effectus gratiæ & charitati tribui, non solùm quòd sint unus & idem habitus, sed quia sunt inseparabiliter inter se connexæ, qua de causa Apost. 1. ad Corinth. 3. effectus benignitatis & patientiæ, tribuit charitati; non quòd sint unus & idem habitus, ut satis constat, sed quia inseparabiliter charitatem ipsam concomitantur.

Contra: Plura inseparabiliter sunt connexa, tamen quod tribuitur uni, non tribuitur alteri: nam albedo & frigiditas connectuntur inseparabiliter in nive; tamen quæ tribuuntur albedini, non tribuuntur frigiditati. Fides & spes inseparabiliter connectuntur inter se & cum gratia, tamen quod tribuitur spei, non tribuitur fidei; nec quod tribuitur fidei, tribuitur gratię: ergo signum est, quòd non identificantur cum gratia, sicut charitas; aliàs licèt non tribueretur illis omne, quod de gratia dicitur, sicut tribuitur charitati, saltem aliquid tribueretur, sed nihil; & esset aliquid, quod de gratia dicitur, quod non tribueretur charitati, sed omne. Ad illud Apost. dico, quòd non valet, quia non tribuit charitati effectus benignitatis & patientiæ, sed habenti charitatem: loquitur enim in concreto dicens, *Charitas benigna est, patiens, omnia suffert*; non verò in abstracto, seu *charitas est benignitas, est patientia*, quia locutio formarum in abstracto non est de uno abstracto & concreto: nam ista *albedo est frigida*, est in concreto, & ista *albedo est frigiditas*, est in abstracto; unde cum Apost. non dicat, *Charitas est patientia*, sed *charitas patiens est &c.* sequitur, quòd loquitur de charitate in concreto, ac si dixisset, *Qui habet charitatem, est patiens &c.* non verò in abstracto, sicut Scriptura, Patres, & Concilia loquuntur de gratia & charitate: ergo non valet paritas.

Resp.

Resp. 2. Quòd licèt multi gratiæ effectus tribuantur etiam charitati, propter connexionem & mutuam concomitantiam utriusque: tamen aliter tribuuntur gratiæ, & aliter charitati; scilicet gratiæ ut primæ radici, charitati verò ut fructui illius. Præterquàm quòd aliqua est gratiæ excellentia, quæ non tribuitur, scilicet dare primum esse supernaturale, atque adeò esse naturam ordinis supernaturalis, & originem ac primam radicem omnium motuum supernaturalium.

Contra 1. Nullus effectus tribuitur gratiæ, qui non tribuatur charitati; unde ille quem Gonetus assignat, scilicet dare primum esse supernaturale, est falsum; quia tribuitur etiam charitati. Tum quia constabit ex dicendis in sequenti probatione. Tum quia colligi potest ex illo Joan. 4. *Qui manet in charitate, manet in Deo, & Deus in eo*: ratio est, quia *Deus charitas est*, quæ verba indicant, quòd charitas est totum esse supernaturale, & quòd est participatio Dei qui est charitas; & ex illo Apost. *Si charitatem non habuero, nihil sum*, quod dicit etiam de gratia his verbis, *Gratia Dei sum id quod sum*. 2. Aliæ virtutes infusæ, sunt fructus gratiæ in sententia Thomistarum, sicut charitas; tamen quod dicitur de gratia, non dicitur de fide, nec de spe: ergo signum est, quòd charitas non est fructus gratiæ sicut alia dona supernaturalia, sed ipsamet gratia. 3. Sacra Scriptura, SS. Patres, & Concilia, dum agitur de doctrina tradenda rerum credendarum, non confundunt causam cum proprietatibus, nec radicem cum fructu: ergo signum est, quòd non intelligunt gratiam esse radicem, & charitatem ejus fructum; sed gratiam esse charitatem.

Resp. 1. Quòd quando in Scriptura effectus gratiæ tribuuntur charitati, non accipitur charitas, ut solùm est habitus quo Deum diligimus, sed etiam prout est vinculum amicitiæ inter

nos

nos & Deum, quo & ipsum diligimus, & vicissim ab eo diligimur; in quo sensu charitas continet sub se habitum gratiæ, quæ est effectus dilectionis qua Deus nos diligit; eodemque modo usurpant charitatem SS. Patres, cùm eam à gratia habituali non distinguant.

Contra 1. Nam si charitas prout est vinculum inter nos & Deum continet habitum gratiæ, sequitur, quòd gratia & charitas sunt unus & idem realiter habitus, quia continens & contentum apud Thomistas non distinguuntur realiter. 2. Charitas non potest aliter accipi nisi prout est vinculum amicitiæ inter nos & Deum, quo & ipsum diligimus & vicissim ab eo diligimur: ergo à SS. Patribus charitas accipitur pro habitu gratiæ, & habitus gratiæ pro habitu charitatis. 3. Verba Scripturę & Patrum significant statum, permanentiam, & generationem, ut habetur Joan. 4. *Omnis qui diligit, ex Deo natus est*: ergo charitas accipitur à Patribus ut habitus.

Prob. 2. destruendo præcipuum fundamentum Goneti: Si gratia non distingueretur realiter à charitate, maximè quia principium, quod dat esse simpliciter, distinguitur realiter à principio quod dat tantùm esse operativum: essentia quippè, ait Gonet. seu natura à qua dependet esse, distinguitur realiter à suis potentiis quæ sunt principium immediatum operandi: sed hęc ratio non valet in naturalibus, nec in supernaturalibus: ergo licèt gratia sit principium essendi, & charitas operandi, non sequitur tamen charitatem distingui realiter à gratia. Prob. minor: Eadem anima dat corpori ésse & operari; in ipsa enim vivimus, movemur, & sumus. Tum quia substantia apud Philosophos nostros est immediatè operativa. Tum quia potentiæ identificantur realiter cum anima. Forma substantialis ignis, compositum est ignis & principium ignefactionis. Calor dat esse accidentale igni, & est immediatum principium agendi. Fides est etiam principium

cipium essendi & operandi, cùm constituat hominem fidelem, & sit principium actus fidei: ergo non implicat, quòd gratia sit principium essendi & operandi; ideòque præcipua ratio, qua Gonetus probat gratiam esse habitum realiter distinctum à charitate, est invalida.

Prob. 3. Gratia infunditur ad tollenda peccata, ad constituendum hominem gratum Deo, dilectum & amicum; sed charitas non potest infundi propter alia motiva: ergo superfluum est distinguere realiter gratiam à charitate. Prob. minor 1. Charitas tollit peccata, juxta illud Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte*, seu est in peccato: Et Petrus, *Charitas operit multitudinem peccatorum*, id est remittit, aut delet peccata, constituit hominem gratum Deo & dilectum, juxta illud Joan. 15. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo*. 2. Charitas conjungit hominem Deo conjunctione perfectissima, ut constat ex Trident. sess. 6. cap. 7. dicente, quòd fides non unit perfectè cum Christo, nisi charitas accedat; unde dato, quòd gratia distinguatur à charitate, oportet, quòd gratia sit superflua, vel charitas; cùm diversa motiva infusionis non cognoscamus: diximus enim fidem infundi ut credere, & spem ut sperare valeamus, & charitatem ut diligamus, gratiam verò ad quid? ut diligamus: ergo charitas est superflua: si ut simus dilecti & grati, est etiam superflua, quia qui diligunt, diliguntur, juxta illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*, & illud Proverbium, *Vis amari? ama*. Deinde, qui diligit est gratus. Tum quia est amicus, juxta illud Joan. 19. *Vos amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis*, quod præceptum est dilectio. Tum quia Deus acceptat & præmiat amorem, ut constat ex illo Jac. 1. *Coronam vitæ repromisit Deus diligentibus se*: ergo nulla est necessitas distinguendi gratiam à charitate, ex parte motivi.

Dices:

Dices: In Conc. Viennensi habetur, *Deum conferre pueris in Baptismo gratiam & virtutes*: sed gratia non est virtus, & charitas est virtus Theologica: ergo licèt ignoremus motivum, tamen constat de infusione & distinctione; nam per *Ly & virtutes* Concilium intelligit fidem, spem & charitatem: ergo distinguit gratiam à charitate. Resp. negando minorem, quia gratia est virtus Theologica sicut fides; unde Concilium per *Ly & virtutes* intelligit tantùm spem & fidem, & per gratiam, charitatem.

Instabis: Concilium dixisset, gratiam & alias virtutes, si gratia esset virtus. Resp. Quòd Concilium noluit appellare gratiam nomine virtutis, licèt sit virtus, quia est regina omnium virtutum; quemadmodum enim Christus loquendo de discipulis, inter quos Petrus erat, semper nominavit ipsum proprio nomine, non verò nomine discipuli, ut constat ex illo, *Dicite discipulis & Petro*. Ratio est, quia Petrus erat caput discipulorum. Patet etiam in exercitu, cujus dux non appellatur nomine militis, licèt sit miles; sed nomine proprio, quia est caput: unde sicut non valet inferre Petrum non esse discipulum Christi, nec ducem non esse militem, ita nec gratiam non esse virtutem: ergo oportet quòd gratia sit realiter indistincta ab una ex illis, putà à charitate, cùm ex Apost. sint tantùm tres virtutes Theologicæ.

Dico 2. Gratiam non distingui à charitate, distinctione formali ex natura rei, sed tantùm per diversa connotata. Hæc conclusio est communior apud Scotistas. Prob. 1. pars: Ea quæ inter se distinguuntur distinctione formali ex natura rei, unum habet aliquod munus physicum & reale, aliquo modo distinctum à munere physico & reali alterius, ut patet in intellectu qui intellectionem producit, & in voluntate quæ est causa volitionis ab intellectione distinctæ: sed illa entitas quæ dicitur charitas & gratia, qua-

quatenus dicitur gratia, nullum munus physicum & reale præstat distinctum à munere physico charitatis, quia constituere filium Dei adoptivum, justum, sanctum & hæredem vitæ æternæ, sunt munera moralia, ut diximus suprà cum omnibus Scotistis: ergo in illa entitate charitatis & gratiæ, charitas non est una formalitas intrinseca & ex natura rei, nec gratia alia: ergo distinguuntur per diversa connotata extrinseca, quia illa entitas connotat Deum diligentem, & sic nominatur gratia: & hominem diligentem, Deum, & sic dicitur charitas. Deinde, ratio aut conceptus gratiæ, est quid extrinsecum proveniens à divina voluntate statuente acceptare & amare hominem habentem habitum charitatis, qui ex natura sua est principium diligendi Deum: ergo gratia non est formalitas intrinseca, ex se alia & distincta à charitate.

Dices: Conceptus charitatis reperitur in Deo *qui charitas est*: sed conceptus gratiæ non reperitur in Deo: ergo sunt duo conceptus formaliter ex natura rei distincti. Resp. Quòd conceptus gratiæ, qui de habitu charitatis enuntiatur, est extrinsecus & proveniens à divina voluntate, non verò ex natura entitatis; alioquin sanctificaret physicè, & ex natura rei, & esset participatio physica formalis naturæ Dei, quod est contra omnes Scotistas: ergo non sunt duo conceptus formaliter distincti, sed unus conceptus realis, habens duo connotata, diligentis scilicet & dilecti.

Obj. 1. Gonetus ex Scriptura, quæ de gratia & charitate, ut de duobus inter se distinctis loquitur: nam 2. ad Cor. 13. dicitur, *Gratia Domini nostri Iesu Christi, & charitas Dei*: Et ad Timoth. 1. *Superabundavit gratia Domini nostri Iesu Christi, cum fide & dilectione*. Quibus verbis gratiam à charitate, sicut à fide, distingui insinuatur: sed gratia realiter à fide distinguitur, cùm fides remaneat in peccatoribus, in quibus

tamen

tamen constat gratiam Dei non esse : ergo & à charitate.

Confirm. Ex sacris litteris constat gratiam præcedere charitatem, & priùs natura infundi: ergo & realiter ab illa distingui. Consequentia patet, antecedens prob. ex illo ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris &c.* ubi charitatis diffusio attribuitur Spiritui sancto jam dato: sed datur per gratiam habitualem: ergo priùs natura infunditur gratia in anima, quàm charitas in corde per Spiritum sanctum diffundatur.

Confirm. ampliùs: Prius est animam diligi à Deo, quàm eumdem diligere, juxta illud Joan. 1. *Ipse prior dilexit nos*: atqui gratia est objectum dilectionis, qua Deus nos in ordine supernaturali perfectè diligit; nam amor Dei format objectum suum, reddendo illud amabile per infusionem gratiæ, quæ est animæ pulchritudo, & maximum ejus ornamentum; charitas verò est principium quo nos Deum ipsum diligimus: ergo gratia prior est charitate, subindeque realiter ab illa distinguitur.

Resp. Apostolum non loqui de charitate habituali, sed de charitate actuali, seu de actu illo quo actualiter diligimus Deum, qui ex habitu charitatis seu gratiæ Domini nostri Jesu Christi, quæ superabundavit, provenit, & ab ipso realiter distinguitur; unde Apostolus non insinuat gratiam distingui à charitate habituali, sicut à fide, sed ab actuali duntaxat. Ad 1. confirm. nego antecedens. Ad prob. nego minorem: Quia Spiritus sanctus datur etiam per gratiam actualem, nimirùm per auxilium actuale movens nos ad dilectionem, aut charitatem Dei, ut colligitur ex Trident. sess. 6. can. 3. *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti, inspiratione &c.* Ergo Apost. insinuat charitatem diffusam, seu habitualem, supponere gratiam actualem, quæ per Spiritum san-

sanctum cui attribuitur specialiter totius consolationis & gratiæ diffusio, nobis datur, non verò gratiam habitualem. Ad 2. confirm. distinguo majorem: Prius est animam diligi à Deo, quàm eumdem diligere, prioritate connotationis & intelligentiæ, concedo; Prioritate existentiæ aut præsuppositionis, nego. Gratia siquidem duo connotata dicit, ut patet supra quorum unum concipitur alio prius absque ulla distinctione reali; v. g. anima est principium essendi & operandi, at prius est animam dare corpori esse, quàm operari, quin tamen in anima sint duo principia: ergo à pari connotatum gratiæ est prius connotato charitatis, quin gratia sit principium realiter distinctum à charitate, & sic intelligi possunt verba Joan. 1. *Ipse prior dilexit nos*, cùm gratia priùs sit objectum divinæ dilectionis, quàm Deus objectum dilectionis nostræ. Omitto 2. argumentum Goneti, quia solutum manet suprà in secunda probatione conclusionis.

Obj. 2. Charitas supponit in anima gratiam habitualem: ergo realiter ab illa distinguitur. Prob. antecedens: De ratione virtutis in communi est disponere subjectum ad operandum convenienter ad naturam in eo præexistentem: nam virtus dat posse benè operari; posse autem benè operari, est posse exire in operationem naturæ convenientem & proportionatam; bonum enim, & conveniens naturæ, idem sunt. Unde Arist. 7. Phys. cap. 17. ait, quòd *virtus est dispositio perfecti ad optimum*, & subdit: *Perfectum autem dico, quod est dispositum secundum suam naturam*: hoc verò inter charitatem & virtutes acquisitas discrimen intercedit, quòd illa, cùm sit ordinis divini & supernaturalis, non potest sicut aliæ disponere convenienter ad naturam rationalem secundùm se, quippè cum qua non habet convenientiam & proportionem, sed excessum: ergo supponere debet eam esse eleva-

tam,

tam, & convenienter ad illam ut sic elevatam disponere subjectum; subindeque debet disponere formam, per quam fit talis elevatio: sed hæc est gratia habitualis: ergo charitas supponit in anima gratiam habitualem.

Resp. negando antecedens. Ad prob. dico, de ratione virtutis non esse supponere in subjecto, quod disponit ad operandum, naturam, seu esse conveniens operationi, nempè supernaturale, dum operatio est supernaturalis; alioquin gratia quæ est virtus supernaturalis, supponeret in anima esse supernaturale, quod est falsum, sed tantùm naturam capacem; nam virtus moralis disponit hominem ad benè operandum, & non disponit leonem, non quòd supponat in homine naturam in esse morali constitutam, sed quia supponit in homine naturam capacem, subindeque ipsum in esse morali constituit, ut patet ex illo Ethic. 2. *Virtus est quæ habentem perficit, & ejus opus bonum reddit*. Unde dum Arist. ait virtutem esse dispositionem *perfecti ad optimum*, debet intelligi de perfecto in actu primo ad actum secundum seu optimum, non verò de perfecto in actu secundo ad optimum; aliàs istud Aristotelis, *Virtus est quæ habentem perficit*, esset falsum, cùm inveniret habentem jam perfectum: ergo charitas, ut sit virtus, non debet supponere in anima gratiam sanctificantem, aut animam sanctificatam, sed tantùm capacem sanctificationis, ipsamque sanctificare, quemadmodum virtus moralis acquisita non præsupponit esse morale, sed constituit.

Obj. 3. Gratia est radix charitatis & aliarum virtutum infusarum, sicut essentia est radix suarum proprietatum: ergo distinguitur realiter à virtutibus. Antecedens patet ex dictis, & potest adhuc suaderi; nam gratia est terminus dilectionis qua Deus nos diligit in ordine ad finem supernaturalem: ergo sicut talis dilectio est radix omnium bonorum supernaturalium quæ

nobis proveniunt à Deo, ita & gratia ex sua speciali ratione habet, quòd sit origo omnium virtutum. Consequentia verò prob. Si gratia est radix virtutum, sicut essentia proprietatum, debet habere in ipsas aliquem influxum activum, qui dicitur resultantia; essentia enim est causa hoc modo activa suarum proprietatum: sed influxus activus supponit distinctionem inter causam & effectum: ergo si gratia est radix virtutum, sicut essentia est radix proprietatum, distinguitur realiter ab illis.

Resp. 1. Negando consequentiam. Nam intellectus & voluntas sunt proprietates quæ ab anima fluunt; tamen in sententia omnium Scotistarum, non distinguuntur realiter ab ipsa anima. Attributa sunt proprietates naturæ divinæ, cui in omni sententia realiter identificantur: ergo charitas potest à gratia emanare, quin ab ipsa realiter distinguatur. Ad prob. distinguo majorem: Si gratia est radix virtutum, debet habere in ipsas aliquem influxum methaphysicum, concedo; physicum & productivum, nego majorem: Quia influxus physicus & productivus est unius in aliud, metaphysicus verò est unius in proprietates & passiones ejusdem; ideòque nullam distinctionem realem supponit inter causam & effectum, seu inter essentiam & proprietates, sicut influxus physicus & productivus; unde non valet consequentia, licèt gratia sit radix virtutum sicut essentia proprietatum.

Resp. 2. negando antecedens, nempè gratiam esse radicem charitatis, quamvis sit moraliter radix aliarum virtutum, quia est ipsamet charitas, ut colligitur ex Trident. sess. 6. can. 11. ubi habetur, *Si quis dixerit &c. exclusa gratia, & charitate quæ inhæreat*: ergo gratia non potest esse quid distinctum realiter à charitate, aliàs Concilium posuisset, *Exclusis gratia & charitate quæ inhæreant*, cùm gratia & charitas

ritas essent duo habitus realiter distincti, sicut Petrus & Paulus sunt duo homines.

Obj. denique: Charitas est inclinatio in ultimum finem: ergo supponit naturam à qua dimanet, scilicet gratiam. Consequentia prob. Tum quia universaliter omnis propensio in aliquem finem, supponit naturam cujus est inclinatio, ut patet in gravitate & levitate. Tum etiam quia ideò processio Spiritus sancti non est per modum naturæ, nec generatio, quia est per modum impulsus seu inclinationis, quæ necessariò supponit naturam, cujus est inclinatio.

Confirm. In quolibet ordine rerum, quatuor reperiuntur, substantia scilicet seu natura rei, finis ipsius, inclinatio ad talem finem, & motus seu tendentia in illum; v. g. in lapide est propria natura, consistens in hoc, quòd sit corpus mixtum talis speciei; finis qui non est alius quàm quies in centro; gravitas quæ est propensio seu inclinatio in ipsum, & descensus qui est motus seu tendentia in illud. Similiter etiam in ordine supernaturali hæc quatuor debent reperiri: unde in tali ordine gratia tenet locum substantiæ seu naturæ, visio beatifica habet rationem finis, charitas est inclinatio in illum, & motus ejus, sunt operationes elicitæ ab aliis virtutibus infusis, quæ dantur ad exequenda opera quibus talis finis acquiritur.

Resp. negando consequentiam, nempè quòd supponat gratiam; sufficit enim, quòd supponat naturam capacem inclinationis aut inclinari, v. g. unio hypostatica est vinculum supernaturale humanitatis cum Verbo, quin supponat gratiam (quæ est esse supernaturale) in humanitate, quia hæc priùs fuit supposítata, quàm gratia sanctificata, sed supponit tantùm humanitatem capacem uniri: Ita similiter, ut charitas sit inclinatio in ultimum finem, non debet supponere naturam supernaturalem seu gratiam, cujus sit. Ratio est, quia charitas est inclinatio

infusa, sed sufficit, quòd supponat naturam capacem inclinari in ultimum finem, ut patet in levitate & gravitate, quæ non supponunt naturam gravem aut levem formaliter, sed solùm virtualiter. Unde ad confirm. dico rationem esse validam in ordine substantiali, in quo esse est substantia, & inclinatio est accidens; & falsam in accidentali, in quo id quod dat esse, inclinat ad aliquem finem, ut patet in quantitate quæ dat esse quantum substantiæ, & ipsam inclinat ad locum: ergo charitate (quæ est accidens supernaturale) anima potest sanctificari, & inclinari in ultimum finem, penes diversa connotata.

QUÆSTIO VI.

An gratia immediatè subjectetur in anima, an verò in voluntate?

DIco, gratiam habitualem non subjectari immediatè in anima, sed in voluntate. Hæc conclusio infertur ex dictis quæst. præcedenti, cùm charitas cui gratia identificatur, subjectetur in voluntate. Prob. Justitia subjectatur in voluntate, ut fatetur Gonet. tum in tract. de virtutibus in communi, tum in tract. de Virtutibus Cardinalibus, ubi cum Arist. 5. Ethic. cap. 1. definit justitiam his verbis; *Iustitia est perpetua & constans voluntas, jus suum unicuique tribuens*: sed gratia est justitia: ergo non subjectatur in anima, sed in voluntate. Prob. minor 1. Omnes in gratia constituti, vocantur justi, ut constat. 2. Concilium pluribus in locis per gratiam intelligit justitiam seu formam justificationis nostræ: ergo gratia est justitia.

Prob. 2. Gratia aut justificatio debet immediatè

diatè subjectari in eo, in quo residet ultima dispositio, seu id, quod ultimò disponit ad receptionem gratiæ. Tum quia dispositio & forma sunt in eodem subjecto. Tum quia dispositio ad formam, satiatur & completur per formæ introductionem: sed contritio quæ apud omnes est ultima dispositio ad formam seu ad gratiam, subjectatur in voluntate: ergo gratia subjectatur etiam in voluntate, vel contritio subjectatur immediatè in anima sicut gratia, quod est inauditum.

Prob. 3. Gratia debet subjectari immediatè in eo in quo subjectatur id, ratione cujus datur, & illud ad quod perficiendum ordinatur; sed id ratione cujus & ad quod perficiendum datur, est immediatè in voluntate: ergo & gratia. Major est certa, prob. minor. Id ratione cujus gratia datur adultis in peccato existentibus, est liberum arbitrium, ut probat illud Joan. 5. *Vis sanus fieri?* Et D. August. Serm. 12. de verbis Apostoli cap. 12. ait, *Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*; & id ad quod perficiendum datur, est actus meritorius: sed liberum arbitrium & actus meritorius resident in voluntate: ergo & gratia.

Obj. 1. Gonetus: Si gratia poneretur immediatè in potentiis animæ, non verò in ejus essentia, esset proximè & immediatè operativa; quod enim perficit potentiam per se primò ad operationem ordinatam, est immediatè operativum: sed gratia non est immediatè & per seipsam operativa: ergo non residet in potentiis animæ, sed in ejus essentia.

Resp. negando minorem, quia habitus gratiæ est operativus amoris Dei super omnia, & est imperativus actuum omnium aliarum virtutum: *Habemus enim*, inquit Apost. Hebr. cap. 12. *gratiam per quam serviamus placentes Deo cum metu & reverentia*. Et Petr. 1. cap. 4. ait, *Vnusquisque sicut accepit gratiam in alteru-*

trum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei: ex quibus verbis infertur gratiam esse formaliter & immediatè operativam.

Obj. 2. Dona supernaturalia, quæ sunt participationes intellectus & voluntatis Dei, recipiuntur immediatè in intellectu & voluntate: ergo illud, quod est participatio naturæ, ut natura est, debet in ipsa animæ essentia immediatè recipi.

Resp. Argumentum probare gratiam subjectari in voluntate, nam gratia non est participatio physica formalis, ut dictum est suprà; sed moralis & affectiva: ergo oportet, quòd subjectetur immediatè in voluntate, in qua residet consortium affectivum, omnisque moralitas.

Obj. 3. Effectus formales gratiæ per se primò insunt animæ, & non ejus potentiis: ergo & gratia. Consequentia patet: Cùm enim effectus formalis formæ nihil aliud sit quàm ipsa forma ut communicata subjecto, in eo subjecto residet immediatè forma, cui tribuit suum effectum formalem. Antecedens verò prob. Effectus formales gratiæ sunt præcipuè duo, nimirùm dare esse & vitam supernaturalem, & reddere Deo gratum: sed illi effectus per se primò conveniunt animæ & non potentiis; similiter esse gratum, per se primò respicit non operationes vel potentias, sed subjectum, quia enim illud est gratum, operationes sunt gratæ & acceptæ, juxta illud Genes. 4. *Respexit Dominus ad Abel & ad munera ejus, &c.* Denique, ut discurrit D. Th. hìc art. 4. *Per gratiam regeneramur in Filios Dei: sed generatio priùs terminatur ad essentiam, quàm ad potentias: ergo gratia per prius est in essentia animæ, quàm in potentiis.*

Confirm. Si Deus ab homine auferret omnes animæ potentias, ille adhuc esset capax gratiæ sanctificantis; nam & si nasceretur sine potentiis, haberet peccatum originale quod affi-

cit

cit immediatè ipsam substantiam animæ: ergo posset baptizari, subindeque gratiam sanctificantem, per quam à tali peccato mundaretur, recipere.

Resp. negando antecedens, cùm insint animæ ratione voluntatis, quæ est potentia operativa. Ad prob. nego minorem. Ratio est, quia gratia dat vitam spiritualem, supernaturalem, & meritoriam, ideòque subjectari debet in voluntate, cui spectant meritum & cum divina voluntate confomitas: unde nego esse gratum non respicere per se primò operationes, vel potentias, sed subjectum, cùm subjectum sit gratum, quia operatio est grata & accepta; acceptamus enim eos qui nos amant, quia amant nos, eosque amamus, quia nos amant, & amor priùs acceptatur, estque gratus, quàm subjectum: v.g. si homo videret actum dilectionis quo ab alio diligitur, acceptaret illum actum, & propter actum, acceptaret personam: ergo esse gratum priùs respicit operationem & potentias, quàm subjectum. Ad illud Genes. dico, quòd per *Ly ad Abel* intelligitur actus interior voluntatis, & per *Ly & ad munera ejus*, actio externa: ergo Deus priùs acceptavit voluntatem Abelis, quàm actiones ejus, & acceptavit tam munera, quàm suppositum, ratione actus interioris voluntatis, non verò actum interiorem ratione subjecti aut suppositi; subindeque subjectum est gratum, quia operationes voluntatis sunt gratæ, non èconversò.

Ad argumentum D. Thom. dico, minorem esse falsam de generatione secundùm esse accidentale, quale est esse gratiæ; nam ut homo verè regenerari dicatur, sufficit, quòd gratia informet animam secundùm voluntatem, ut advertunt Scotistæ; sicut ut dicatur peccatrix, sufficit, quòd voluntas sit peccatrix. Ratio est, quia cùm gratia sequatur ordinem & capacitatem subjecti in ordine ad Deum participabilem

& imitabilem, oportet, quòd primò recipiatur in voluntate, quæ est principium conformitatis cum Deo. Ad confirm. nego antecedens, quia, ut dixi in tract. de peccatis, si Deus auferret ab homine potentias animæ, non haberet peccatum originale, cùm non esset filius Adæ.

Scotus in 2. dist. 26. §. *contra istam*, addit hanc rationem: Gratia debet esse in subjecto in quo est gloria formalis, ad quam est per se dispositio: sed gloria vel beatitudo formalis est immediatè in voluntate, non verò in essentia animæ, ut dictum est in tractatu de beatitudine ergo gratia sanctificans debet etiam immediatè subjectari in voluntate. Nec valet dicere cum Cajetano, Capreolo, Conrado, Goneto, & aliis, argumentum Scoti esse verum, si gloria sumatur in actu primo, & pro dono supernaturali habente perfectionem beatitudinis: & falsum, si sumatur in actu secundo, & pro actu formalis beatitudinis, qui est ipsa visio beatifica in Doctrina Thomistarum: non valet inquam, quia gratia est dispositio beatitudinis sumptæ in actu secundo & pro actu formalis beatitudinis, gratia quippè est dispositio & via ultimi finis ad quem & ob quem fiunt actus virtutum, & quo erimus similes Deo, aut quo erimus formaliter & ultimatè beati: sed talis ultimus finis, juxta communem sententiam, est beatitudo in actu secundo, seu actus formalis beatitudinis, qui non subjectatur immediatè in anima, sed in potentiis ejus: ergo nec gratia habitualis subjectatur in anima immediatè, sed in voluntate, in qua Scotus ponit formalem beatitudinem.

DIS-

DISPUTATIO III.

De divisione gratiæ.

CUm divisio rei, existentiam ejusdem supponat; visa existentia gratiæ, examinanda est ejus divisio; unde sit

---

QUÆSTIO I.

An gratia creata interna convenienter dividatur in gratiam gratum facientem, & gratis datam; & an præter gratias gratis datas, ab Apostolo recensitas, aliæ assignari possint?

SUppono tamquam certum ex dictis, gratiam gratum facientem, seu habitualem, esse qualitatem supernaturalem divinitùs infusam, per quam efficimur divinæ consortes naturæ. Et gratis datam esse donum divinitùs infusum ad ædificationem alterius, juxta illud Dan. 12. *Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; & qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates.*

Suppono 2. Gratias gratis datas ab Apostolo recensitas esse novem; quarum prima est, *Sapientia*. 2. *Scientia*. 3. *Fides*: 4. *Gratia sanitatum*. 5. *Operatio virtutum*. 6. *Prophetia*. 7. *Discretio spirituum*. 8. *Gratia linguarum*. 9. tandem *Interpretatio sermonum*, ut patet ex 1. Cor. 12. ubi idem Apost. ait: *Vnicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, videlicet Ecclesiæ, & ad ædificationem corporis Christi: *Alii quidem per spiritum datur sermo Sapientiæ: alii autem sermo Scientiæ secundùm eumdem spiritum, al-*

teri Fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum in uno spiritu, alii operatio virtutum, alii Prophetia, alii Discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Hæc autem omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.

Dico 1. Gratiam creatam internam convenienter dividi in gratiam gratum facientem, & gratis datam. Ratio D. Thomæ est, quia gratia ad hoc ordinatur, ut homo reducatur in Deum eique conjungatur; unde tot debent esse genera gratiæ, quot sunt modi quibus homo potest conjungi Deo; atqui duobus modis dumtaxat potest conjungi Deo, nimirùm ministerialiter & formaliter. 1. Modo per gratiam gratis datam, quam Deus confert primariò, ut jam dixi, ad salutem & conversionem aliorum, qua illi quibus confertur, dicuntur *Ministri & dispensatores gratiæ*, ut habetur ex 1. Petr. 4. 2. Modo per gratiam gratum facientem, quæ formaliter justificat, sanctificat hominem, &c. ergo.

Dico divisionem gratiæ gratis datæ ab Apost. assignatam, esse adæquatam; nam gratiæ gratis datæ ordinantur à Deo ad salutem aliorum, ut dixi suprà: sed nihil ordinatum est ad salutem & conversionem aliorum, præter gratias gratis datas suprà numeratas, ut consideranti patebit: ergo divisio est adæquata, nullaque datur alia gratia gratis data præter illas novem.

Quæres, an prædictæ gratiæ gratis datæ sint in homine per modum habitus, an verò solùm per modum motionis transeuntis? Resp. Quòd quædam eorum sunt per modum habitus, ut Sapientia, Scientia, Fides, Donum linguarum, & Interpretatio sermonum, quia permanent. Aliæ verò sunt actuales, quia sunt veluti impressiones instantaneæ, & temporales quæ deficiunt cessante effectu.

Dices: Gratiæ gratis datæ in Christo sunt habituales & permanentes: ergo etiam in nobis.

Ante-

Antecedens est certum, quia in Christo habitat plenitudo gratiæ Joan. 1. consequentia probatur: Tum quia gratia Christi & gratia hominum sunt ejusdem speciei, ut docet Scotus: Tum quia prophetia permanet, juxta illud Apostoli 1. Corinth. cap. 14. vers. 32. *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt*. Nego consequentiam & paritatem, quia Christus habuit omnes illas gratias ratione unionis hypostaticæ, quæ cùm permanens sit, permanentes debent esse etiam omnes gratiæ ejus. Ad primam probationem, dico Scotum loqui de gratia sanctificante, vel si de gratis datis, non minùs sunt ejusdem speciei in Christo & in nobis, sive permanentes sive transeuntes sint; quia magis & minùs durare, non multiplicat speciem in gratia. Ad secundam, dico cum Frassenio tract. de gratia disp. 2. sect. 2. §. 8. in fine, Apostolum esse intelligendum quoad enunciationem, & locutionem eorum dumtaxat quæ ipsis revelata sunt, non verò quoad istam revelationem quam non prout volunt accipiunt. Unde Apostolus paulò antea scilicet vers. 29. ait, *Prophetæ duo vel tres dicant, & cæteri dijudicent; quòd si alii revelatum fuerit sedenti, prior taceat*.

Quæres 2. Per quid gratia gratum faciens, & gratia gratis data distinguantur? Respondeo quòd disconveniunt primò, quia gratia gratum faciens sanctificat subjectum in quo est, & hoc formaliter est in ipso jus ad vitam æternam: Et gratis data sanctificat alium hominem & hoc ministerialiter. *Secundò*, quia gratia gratum faciens est propria justorum, seu existit in justis dumtaxat; & gratis data existere potest in peccatore. *Tertiò*, quia gratia gratum faciens est altioris ordinis & perfectioris, quàm gratia gratis data, ut declarat Apostolus 1. Corinth. 13. vers. 1. *Si linguis hominum loquar & Angelorum*; vers. 2. *& si habuero prophetiam, & noverim mysteria omnia, & omnem scientiam, & si*

habue-

habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Conveniunt tamen primò in eo, quòd gratia gratis data est donum supernaturale, sicut gratum faciens: secundò, quia datur sicut gratum faciens ad utilitatem: tertiò, quia est gratia Christi, sicut gratum faciens.

Gratiarum gratis datarum naturam sic expono. *Sapientia* est donum Spiritus, quo homo cognoscit altissima fidei mysteria; sermo etenim sapientiæ est sapienter, aptè, & rationabiliter loqui de mysteriis fidei, ut constat de Apostolis, in quibus erat hic sermo, & in viris Apostolicis. *Scientia* est donum quo cognoscuntur ea quæ pertinent ad bonos mores, ut docet D. Augustinus lib. 12. de Trinit. cap. 14. *Fides* est constans fiducia in Deum ad quidvis impetrandum, & ad miracula præsertim facienda, ut volunt plures Patres teste Frassenio: vel dico cum Lyrano nostro in 1. Cor. cap. 12. fidem esse firmissimum & certissimum assensum, seu eximiam quamdam intelligentiam mysteriorum Dei, qua homo nedum hujusmodi mysteria concipit, sed etiam ea explicat aliis, & intrepidè ea defendit contra hostes fidei Christianæ. *Gratia sanitatum* est virtus sanandi corpora, & curandi infirmos. *Operatio virtutum* est virtus quædam altior operandi miracula, & insigniora prodigia, sive ad utilitatem, sive ad terrorem, sive ad punitionem incredulorum. Hic obiter observa cum Scoto, eos qui hac virtute donantur, non concurrere physicè ad mirabiles illas operationes, sed moraliter ut causæ instrumentales & dispositivè, ut de causalitate morali sacramentorum dicemus in proprio loco. *Prophetia* est cognitio & prædictio eorum omnium quæ naturaliter cognosci non possunt, & valdè sunt à sensibus remota: unde propheta cognoscit futura, quæ pendent à divina voluntate, nec non & ea quæ loco, & tempore

ita

ita dissita sunt, ut non nisi Deo revelante possint innotescere, ut patet in Prophetis qui adventum Messiæ prædixerunt. *Discretio spirituum* est judicium de internis cogitationibus, seu judicare, an cogitationes internæ sint à Deo, vel à dæmone, & notitia motuum internorum, consiliorum, apparitionum, & locutionum sensibilium, an sint per bonos, vel malos angelos. *Gratia generum linguarum* est facultas supernaturaliter infusa, per quam homo potest intelligere varia idiomata, & variis linguis loqui, quoties vult, & quoties sese offert occasio loquendi, ut certum est de Apostolis qui loquebantur variis linguis magnalia Dei. *Interpretatio sermonum* est facultas interpretandi linguas scripto vel verbo. Hæc facultas interpretandi linguas addit super aliam, videlicet super facultatem loquendi variis linguis, quamdam assistentiam specialem Spiritus sancti pro assequendo vero Scripturarum & verborum sensu: interpretatio enim non solùm consistit in translatione de verbo ad verbum, ut donum linguarum; sed etiam in assecutione certa & fideli sensus authoris atque verborum.

QUÆSTIO II.

De divisione gratiæ in operantem, & cooperantem.

DIco 1. Gratiam rectè dividi in operantem & cooperantem. Hæc conclusio colligitur ex sacra Scriptura: nam Apost. ad Philip. 2. ait, *Deus est qui operatur in nobis velle & perficere*. Et alibi, *In ipso vivimus, movemur, & sumus*. Et Apoc. 3. *Ego sto ad ostium & pulso*: ergo datur gratia operans. Quòd detur

etiam

etiam cooperans, patet in sacra Scriptura. Tum Apoc. 3. ubi Deus ait, *Si quis mihi aperuerit, intrabo ad eum, & cœnabo cum illo & ipse mecum*. Tum ex illo ad Cor. 15. ubi Apost. ait, *Non ego, sed gratia Dei mecum*: ergo datur gratia cooperans. Prætereà, homo nullum bonum incipere, nec peragere potest sine gratia: ergo indiget gratia operante seu excitante, & gratia cooperante seu concomitante, aut adjuvante, ut sancit Concilium Arausicanum can. 20. dicens, *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo; nulla verò bona facit homo, quæ non præstet Deus, ut faciat homo*.

Dico 2. Gratiæ donum dividi in gratiam prævenientem, quæ omnem deliberationem nostram & liberi arbitrii consensum prævenit, & subsequentem, quæ ad deliberationem nostram sequitur, ut probat illud Ecclesiæ Domin. 16. post Pentecosten, *Tua nos quæsumus, Domine, gratia semper præveniat & sequatur, ac bonis operibus jugiter præstet esse intentos*. Et illud Psal. 58. *Deus meus misericordia ejus præveniet me*. Gratia operans seu adjuvans, excitans aut præveniens dividitur in sufficientem, & efficacem. Sufficiens est donum Dei, quo ita excitamur ad bonum faciendum, vel malum fugiendum, ut reverà possimus illi consentire, quamvis sæpè non consentiamus. Gratia efficax est quidam internus motus in nobis à Deo productus, quo sic movemur, ut reverà consentiamus, juxta illud Ezech. 36. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam, ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis, & operamini*.

Quamvis divisio gratiæ in operantem & cooperantem, in prima conclusione facta, ad gratiam habitualem extendi possit, ex eo quòd ipsa sola operetur in nobis spiritum adoptionis filiorum Dei, seu constituat filios Dei, & simul cum libero arbitrio operetur in nobis opera

ra meritoria; alioquin operaretur se sola opus meritorium, quod est falsum: communiter tamen tribuitur gratiæ actuali, quia authoritates Scripturæ supra memoratæ, & aliæ quæ in Conciliis reperiuntur, quibus evidenter probatur prædicta divisio gratiæ in operantem & cooperantem, dicuntur de gratia actuali, quæ est propriè auxilium ad operationem datum, seu propter aliquem actum supernaturalem producendum; cùm ipsa gratia actualis nihil aliud sit nisi auxilium Dei, quo ad fidem & pietatem promovemur, ut monet Prosper lib. 2. de vocat. Gent. cap. 26. dicens, *Gratia Dei in omnibus justificationibus principaliter eminet, suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, & fidei affectionibus imbuendo*. Idem definitum manet in Concilio Arausicano can. 9. & 10.

Thomistæ addunt alteram gratiæ divisionem, quæ est in gratiam Dei, & gratiam Christi. Gratia Dei apud ipsos dicitur, non præcisè quia à solo Deo est; sic enim omnis gratia dici debet gratia Dei; cùm, ut mox dicemus, omnis gratia fit à Deo tamquam à causa principali; sed eam ita appellant, quia à Deo datur independenter aut antecedenter ad prævisionem meritorum Christi: Talis fuit gratia, inquiunt, sanctis Angelis & protoparentibus in statu innocentiæ collata. Aliam vocant gratiam Christi, quia fuit collata intuitu meritorum Christi Redemptoris. Verùm hæc divisio à nobis probari non potest, quia gratia fuit collata Angelis & primis Parentibus intuitu meritorum Christi futuri, ut dicemus in tract. de Incarnat. disp. 12. quæst. 2. Unde omnis gratia dici potest gratia Christi ut glorificatoris, aut capitis Angelorum & hominum, & ut Redemptoris; quia gratia collata fuit Angelis ex intuitu Christi glorificatoris,

toris, sub quo titulo venisset, etiamsi Adam non peccasset; & fuit collata hominibus lapsis ex vi meritorum passionis & mortis Christi.



DISPUTATIO IV.

De causa gratiæ.

LIcèt quadruplex sit causarum genus, ut docet Philosophus; hic tamen de causa efficiente & dispositiva gratiæ dumtaxat agendum est: sit igitur

QUÆSTIO I.

An solus Deus possit esse causa principalis gratiæ habitualis?

NOt. est, causam productivam esse duplicem, principalem scilicet & instrumentalem. Prior est illa quæ independenter à concursu causæ superioris producit effectum. Instrumentalis verò est illa quæ non attingit effectum per solam virtutem propriam, sed per virtutem causæ principalis.

Dico igitur, nullam creaturam quantumcumque perfectam, nequidem Christum in quantùm hominem, posse esse causam principalem gratiæ sanctificantis; ita omnes. Prob. Tum quia solus Deus delet efficienter peccata, ut ipse testatur dicens, *Ego sum qui deleo iniquitates vestras*. Tum quia solus Deus habet virtutem, & potestatem dandi Spiritum sanctum, per quem gratia nobis confertur, juxta illud,

Cha-

Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Tum quia gratia habitualis est qualitas supernaturalis quæ à Deo gratis datur, juxta illud, *Iustificati gratis per gratiam ipsius*; sed in nulla creatura continetur qualitas supernaturalis. Tum quia gratia habitualis est semen vitæ æternæ, ut docet Scriptura; sed solus Deus est causa vitæ æternæ: ergo & gratiæ seu seminis. Tum quia solus Deus homines justificare potest, juxta illud Rom. 3. *Deus est qui justificat, quis est qui condemnet?* Tum denique quia ille solus potest esse causa principalis gratiæ habitualis, qui potest adoptare in æternam hæreditatem, cùm gratia sit forma adoptionis filiorum Dei: sed solus Deus potest adoptare homines ad æternam hæreditatem. Tum quia solus Deus est Dominus gloriæ, subindeque solius Dei est eam dare. Tum quia solus Deus est Pater filiorum adoptivorum, idcircò solius Dei est eos in filios adoptare: ergo solus Deus est causa principalis productiva gratiæ sanctificantis.

Dices 1. Productio gratiæ in sacra Scriptura tribuitur Christo Domino, juxta illud Joan. 1. *Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est*: ergo Christus habet virtutem productivam gratiæ. *Resp.* Productionem gratiæ non tribui Christo quatenus est homo, sed quatenus est Deus, nisi intelligas Christum ut hominem esse causam meritoriam, de qua non loquimur.

Dices 2. Homo producit principaliter ultimam dispositionem ad gratiam sanctificantem, nempè actum contritionis: ergo potest producere gratiam. Prob. consequentia: Qui producit ultimam dispositionem ad formam aliquam, ipsam quoque formam producere potest, ut patet in physicis: ergo. Resp. negando consequentiam, quia homo non producit contritionem ex se solo, sed mediante actuali gratia Dei: ergo licèt

licèt cùm gratia actuali causet contritionem, tamen non potest causare gratiam habitualem; quia contritio est actus qui petit produci, & gratia habitualis est habitus qui petit creari. Ad prob. dico, quòd est falsa, dum forma non continetur in potentia physica agentis, ut gratia habitualis; aliàs natura produceret animam rationalem, quia producit ultimam dispositionem, seu corporis organizationem.

Dices: Tam supernaturalis est actus contritionis, visionis &c. quàm gratia sanctificans: ergo si homo potest esse causa productiva actus, potest etiam esse causa productiva habitus gratiæ. Resp. negando paritatem, quia actus supponit principium adjuvans supernaturale, subindeque produci potest; at habitus gratiæ, cùm sit primum esse supernaturale, nullum principium proportionatum supponere potest in homine; alioquin non esset principium supernaturale essendi, nec primum, quod est falsum.

Dices 4. Deus potest producere creaturam cum tanta virtute, quantam exigit gratia habitualis, ut producatur, sicut producit lumen gloriæ cum virtute propria & intrinseca concurrendi cum intellectu beatifico in genere causæ principalis ad productionem visionis beatificæ, quæ est in ordine gratiæ habitualis, videlicet supernaturalitatis: ergo solus Deus non est ita causa gratiæ habitualis, ut ab ipso solo possit produci. *Respondeo* negando antecedens, quia gratia petit creari, ut dicemus in quæstione sequenti, & ex nihilo produci, subindeque exigit causam habentem dominium supra ens producibile ut sic, & habentem virtutem infinitam, quam Deus nequit conferre creaturis, ut docet Scotus in 2. dist. 1. quæst. 2. in cujus resolutione ait, *Nullum agens potest quidpiam creare, nisi cujus voluntas est sua potentia*. Ad probationem, nego paritatem, quia lumen gloriæ concurrit cum intellectu in ratio-

ratione causæ partialis ipsum intellectum elevantis in ordine supernaturalitatis, ut producat actum visionis, qui petit produci & non creari ex nihilo, ut in primo tomo dictum est, cùm sit actus vitalis dicens ordinem ad potentiam vitalem, putà intellectum, non ut merè naturalem, sed ut elevatum: at illa qualitas quam supponit Adversarius, esset causa principalis gratiæ, habens dominium supra ens producibile, quod repugnat creaturis.

QUÆSTIO II.

An gratia creetur, aut concreetur, vel de potentia obedientiali animæ educatur?

DIco, quòd gratia sanctificans non producitur per eductionem, sed per veram & propriam creationem. Ita Scotus pluribus in locis, & præcipuè in 3. dist. 11. q. 1. §. *Cui ista opinio*. litt. D. ubi ait, *Hoc enim modo solummodò Angeli, & anima intellectiva, & gratia, & quædam hujusmodi quæ de nihilo producuntur à primo efficiente, dicuntur creari*, unde sic argumentor: Ex Doctore anima intellectiva, Angeli & gratia producuntur à primo efficiente seu à Deo, eodem modo; sed certum est apud omnes, quòd Angeli & anima rationalis propriè & verè creantur: ergo gratia etiam propriè creatur.

Prob. 1. Gratia habitualis est primum principium essendi in linea entium supernaturalium, ut docet Gonet. Tum quia est participatio naturæ divinæ. Tum quia est radix omnium virtutum & actuum supernaturalium, præsertim in doctrina Thomistarum: ergo ex natu-

natura sua postulat creari. Prob. consequentia 1. Ideò materia prima non fit per eductionem sed per creationem, quia est primum subjectum in linea entium materialium, ex quo cætera entia materialia fluunt; nam si non esset primum subjectum, posset educi ex alio, quod esset primum; idcircò ut sit primum subjectum, fieri debet per creationem: ergo si gratia sit primum subjectum & primum esse in linea entium supernaturalium, oportet, quòd creari petat ex natura sua sicut materia.

Prob. 2. consequentia principalis: Quod petit educi, est semper posterius illo, ex quo educi debet; subindeque nequit dici primum absolutè in sua linea, cùm posterius aliud supponat: ergo si gratia sit primum principium essendi in linea entium supernaturalium, signum est quòd ex natura sua non petit educi ex alio existente, sed creari à Deo.

Prob. 2. Si gratia educeretur de potentia animæ, sequeretur, quòd non produceretur à solo Deo, nec esset donum à solo Deo divinitùs infusum, sed dependeret etiam à creatura tamquam à causa materiali, sicut formæ eductæ dependent; sed gratia à solo Deo producitur, & est donum cujus causa est solus Deus: ergo gratia non petit ex natura sua educi de potentia animæ, sed creari. Major est certa. Tum quia si educeretur de potentia animæ, anima concurreret sicut materia concurrit ad formas materiales. Tum quia eductum & infusum sunt diversa; aliàs forma ignis quæ educitur, esset infusa. Tum quia formæ quæ educuntur de materia, essent etiam à solo Deo productæ, quod est falsum. Prob. minor 1. ex Psal. 83. *Gratiam & gloriam dabit Dominus*. 2. Gratia est ens supernaturale: ergo natura nequit concurrere effectivè ad productionem gratiæ, cùm nihil agat ultra suum ordinem. 3. Gratia est semen vitæ æternæ: ergo qui est causa productiva vitæ æternæ,

næ, est etiam causa productiva gratiæ; quia semen & fructus sunt ejusdem potestatis & dominii. Prætereà, si solus Deus non esset causa productiva gratiæ, quæ est semen gloriæ, non esset causa unica gloriæ; quia cùm gratia contineat gloriam radicaliter, anima quæ esset causa gratiæ, esset etiam causa gloriæ, quod est falsum: ergo gratia sicut gloria è solo Deo producitur, nulla creatura concurrente, subindeque creatur.

Prob. 3. Illud habet esse per creationem, quod desinit esse per annihilationem; sed gratia desinit esse per annihilationem: ergo. Major est certa, quia illud solum, quod habet esse nullo præsupposito subjecto, oportet, quòd desinat esse nullo remanente subjecto. Minor verò quam Gonet. negat de annihilatione strictè sumpta, prob. 1. Dum gratia, adveniente peccato, desinit esse, vel mutatur in aliam rem, vel per se manet, vel transit in aliud subjectum, vel totaliter desinit. Non primum; quia mutaretur in rem supernaturalem distinctam à fide & spe: sed hoc est falsum, quia in peccatore nulla qualitas supernaturalis remanet, præter fidem & spem. Nec secundum; quia si per se maneret, homo remaneret etiam justus post peccatum, quod est falsum. Nec tertium; quia illud subjectum, in quod transiret, esset supernaturale, quod est falsum, vel naturale, quod est etiam falsum, cùm supernaturale nequeat transire in naturale: ergo totaliter desinit esse; sed hoc est propriè annihilari: ergo gratia propriè annihilatur. 2. Quod non annihilatur strictè, dum desinit, resolvitur in aliquid, quod est ultimum subjectum, ad integritatem rei quæ desinit pertinens, ut patet in composito, quod resolvitur in materiam primam, quæ est de essentia & integritate compositi; sed dum gratia desinit, non resolvitur in aliquid pertinens ad integritatem gratiæ, aliàs aliquid

justi

justi & gratiæ remaneret in peccatore, sicut aliquid compositi remanet post mortem, quod est falsum; ergo gratia propriè & strictè annihilatur.

Prob. 4. Illud quod ex natura sua postulat educi de potentia subjecti, oportet, quòd in ipso virtualiter contineatur; nam formæ materiales accidentales quæ sunt in homine, non postulant educi de potentia animæ, sicut de potentia corporis, quia non continentur in anima sicut in corpore. Prætereà, educi ex alio, idem est ac venire ex alio, subindeque educi ex alio supponit priùs contineri in ipso; at gratia sanctificans nullatenùs continetur in virtute animæ, nec in naturæ gremio: ergo nequit produci per actionem eductivam, sed per veram creationem. Major patet, minor verò prob. 1. Quod continet aliquid virtualiter, aliquo modo participat de illo, & èconversò; sed anima nullatenùs participat supernaturalitatem, cùm prorsùs naturalis sit; nec gratia animam, cùm naturalitate prorsùs careat: ergo gratia non continetur in anima. 2. Supernaturale excedit naturam: ergo nequit in ipsa contineri, cùm contentum non excedat continens, imò potiùs ècontra. Nec valet dicere actus supernaturales contineri in natura potentiarum, nempè visionem beatificam in intellectu &c. Quia non continentur in natura pura, sed in natura elevata in ordine supernaturali, per habitum supernaturalem, puta per lumen gloriæ &c. At natura antecedenter ad habitus supernaturales, quibus dumtaxat elevari seu supernaturalizari potest, est merè naturalis: ergo non continet ipsos. Prætereà, principium elevans naturam in ordine supernaturali, debet provenire ab extrinseco, aliàs elevaret seipsam: ergo gratia nec educitur de potentia animæ, sed ex nihilo creatur à Deo. 3. Si gratia educeretur de potentia animæ, aut in ipsa contineretur, seque-

queretur, quòd esset aliquo modo ex nobis, sicut forma substantialis ignis, quam ignis agens educit de potentia ligni & materiæ, est aliquo modo ex materia: sed hoc favet Semipelagianis contendentibus gratiam esse aliquo modo ex nobis: ergo anima nullo modo est causa gratiæ, sicuti corpus nullo modo est causa animæ qua vivit.

Obj. 1. Gonetus ex D. Thom. sed omitto argumentum, quia non probat gratiam educi de potentia animæ, sed conclusionem esse de mente D. Thomæ: propono igitur 2. argumentum, quod est contra nos, ex Cajetano. Gratia, quando desinit esse, non annihilatur: ergo neque quando producitur, creatur. Antecedens est certum. Tum quia, ut docet D. Thom. annihilatio non intervenit de facto in operibus gratiæ. Tum etiam quia gratia destruitur præcisè ex vi separationis à subjecto; separatio autem à subjecto non est annihilatio, cùm maneat subjectum. Consequentia verò prob. Ex communi Philosoph. sententia, inceptio & desitio rei alicujus sibi correspondent, ita ut, quod incipit per generationem, desinat per corruptionem, & quod desinit per corruptionem, incipiat per generationem; & similiter quod incipit per creationem, desinat per annihilationem & ècontra: ergo si gratia non desinat per annihilationem, signum manifestum est eam non produci per creationem.

Resp. negando antecedens, ut patet supra in tertia probatione conclusionis. Ad 1. prob. dico. D. Thom. non loqui de ipsa gratia entitativè sumpta, sed de operibus justi, quæ Deus acceptavit & præmio æterno donavit: opera enim in gratia facta, in perpetuum vivent in conspectu Dei. Ad 2. dico 1. Gratiam non destrui præcisè ex vi separationis à subjecto; aliàs accidentia Eucharistiæ, quæ non sunt in subjecto, essent destructa & corrupta,

quod est falsum, sed ex sola voluntate Dei gratiam conservare nolentis, quia annihilatio non est actio positiva, sed suspensio actionis conservativæ: nam Deus Angelum annihilaret, si cessaret ab actione conservativa ipsius Angeli.
Dico 2. Quòd licèt gratia destruatur præcisè ex vi separationis à subjecto, tamen non sequitur illam separationem non esse annihilationem, quia separatio gratiæ ab anima, non est separatio formæ à subjecto materiali, ut ad corruptionem requiritur, sed tantùm à termino extrinseco ultimo gratiam sustentante; v.g. si eadem actione qua Deus separat animam à corpore, eam destrueret, illa destructio esset verè annihilatio, quia corpus non est subjectum, ex quo anima fit, sed terminus, in quo fit; ita similiter separatio gratiæ ab anima, non est separatio à subjecto ex quo, sed tantùm à termino in quo fit; unde licèt anima remaneat, non remanet aliquid gratiæ, cùm non sit ex anima; sicut remanente corpore, non remanet quid animæ, anima separata.

Obj. 2. Ideò intelligimus animam rationalem creari, quia per eamdem actionem qua producitur in corpore, posset produci extra corpus separatim, & quia illi naturale est, quòd existat separata à corpore, cùm non solùm sit informans, sed etiam per se subsistens; at cùm gratia sanctificans sit essentialiter accidens, subindeque non sit per se subsistens, sed tantùm inexistens, neutrum illi convenit, id est, nec potest produci extra animam, nec existere sine subjecto, saltem naturaliter: ergo illa non creatur.

Resp. negando assumptum, cùm anima sit creata præcisè, quia non fit ex corpore: nam ut aliquid creetur, non requiritur, quòd fiat extra aliud, sed sufficit, quòd non fiat ex alio; tùm creatio sit productio ex nullo præsupposito subjecto, non verò extra subjectum; unde cùm gratia sanctificans, licèt sit essentialiter accidens

nec

nec per se subsistat, non producatur ex anima tamquam ex subjecto præsupposito, sed tantùm in ipsa tamquam in termino extrinseco & ultimò sustentante, sequitur, quòd non est educta, sed creata sicut anima. Ratio est, quia anima non influit in productionem gratiæ, ut requiritur ad eductionem, sed tantùm terminat rationem dependentiæ accidentis. Omitto duo argumenta, quibus probat gratiam non creari, quia supponit ipsam eductam, quod est probandum.

Obj. denique: Educi est fieri dependenter à subjecto: sed gratia in suo fieri connaturaliter dependet à subjecto: ergo educitur. Minor prob. Productio rei alicujus, si sit ei connaturalis, debet esse proportionata modo essendi illius: sed gratia, cùm sit accidens, in modo essendi connaturaliter dependet à subjecto: ergo etiam connaturaliter ab eo dependet in fieri.

Confirm. Ideò anima rationalis non dependet in esse & fieri à corpore, subindeque non fit per eductionem, sed per creationem, quia sine miraculo conservatur separata à corpore; atqui gratia non potest conservari extra animam, sine ingenti miraculo, simili illi quo in Sacramento Eucharistiæ accidentia panis & vini sine subjecto conservantur: ergo gratia connaturaliter dependet in esse & fieri à subjecto, & per consequens non per creationem, sed per eductionem producitur.

Resp. negando minorem, cùm gratia in suo fieri dependeat à Deo solo. Ratio est, inquit Doctor in 1. dist. 17. q. 6. quia in justificatione hominis, duplex intervenit actio, una qua gratia creatur aut fit, & altera qua unitur animæ: ergo in suo fieri non dependet à subjecto, sed tantùm à termino extrinseco sustentante; qui, ut jam dixi, non influit in gratiæ entitatem, sed ejus dependentiam essendi in alio, terminat. Ad prob. nego minorem, quia accidens primariò depen-

det à sustentante extrinseco, & à subjecto inhæsionis, secundariò, & in ratione talis accidentis. Ad confirm. nego majorem absolutè loquendo, cùm anima rationalis, ut jam dixi, sit creata principaliter, & præcisè quia fit independenter ab influxu corporis, unde cùm gratia sit producta indepēdenter ab influxu animæ, ut suprà probatum manet, non debet dici educta de potentia animę, quamvis extra ipsam conservari nequeat.

Instabis: Anima producitur independenter ab influxu corporis, quia est substantia, & substantialis forma: at gratia habitualis non est substantia: ergo non potest produci independenter ab influxu subjecti seu animæ. *Respondeo* negando instantiam: nam anima producitur independenter ab influxu corporis, quia est spiritualis, quæ in potentia materiali minimè contineri potest; non verò quia est substantialis, alioquin formæ substantiales materiales producerentur independenter ab influxu subjectorum, quod est falsum. Adde, quòd gratia est supernaturalis: ergo quemadmodum anima quæ spiritualis est, non potest produci dependenter ab influxu corporis, quod est materiale, nec gratia dependenter ab influxu subjecti naturalis; cùm ipsa sit supernaturalis, & supernaturale non possit contineri in virtute causæ naturalis, sed solùm in virtute causæ supernaturalis, & per actionem præstantissimam, quæ est actio creativa, eductione longè nobilior: quare justi dicuntur Ephes. 2. creati in Christo Jesu: & Propheta psal. 50. ostendit actionem productivam gratiæ esse creativam, dixit enim, *Cor mundum crea in me Deus*, seu gratiam sanctificantem quæ mundat nos ab omni peccato.

Gonetus & alii adversarii respondent, hos & similes textus significare gratiam esse creatam creatione moraliter dicta, non physicè, seu quia est infusa à Deo nullis nostris meritis præcedentibus, non verò nullo præsupposito subjecto;

vel

vel respondent hominem justum in Scriptura sacra dici genitum, ut patet ex illo 1. ad Corinth. 4. *In Christo Iesu per Euangelium ego vos genui*, & ex isto Petri 2. *Sicut modò geniti infantes*, ex quibus concludunt gratiam non esse creatam.

Contra primam responsionem: Si gratia sit creata, quia à Deo infunditur, ut concedunt adversarii; assero ipsam esse creatam physicè, & secundum suum esse naturale & physicum esse productam ex nihilo: nam solus Deus concurrit in ratione causæ ad id, quod ipse infundit solus, quia, quod infunditur, habet totum suum esse ab infundente, cùm infundi sit oriri aut produci ab ipso exigente dumtaxat subjectum receptivum rei infusæ, aut merè terminante actionem infusivam, ut patet in anima rationali quæ infunditur: ergo ad productionem gratiæ, solus Deus qui eam infundit, concurrit ut causa, ac proinde fit ex nullo præsupposito subjecto physicè concurrente, sed solùm recipiente, aut terminante dependentiam essendi in alio, quam gratia habitualis dicit ad animam. *Contra* secundam, dico Apostolum non loqui de productione gratiæ, sed de ministerio Euangelicæ prædicationis, qua fideles Corinthios genuerat in Christo Jesu; quod non probat Deum non creasse gratiam, qua erant filii Dei & justi, sicut Pater in creatis dicens filio, *Genui te*, non probat Deum non creasse animam, qua filius est homo & vivit: nec displicere debet paritas, quia sicut homo vivit per animam, anima vivit per gratiam vita supernaturali, qua homo fit formaliter filius Dei adoptivus: ergo ab ipso solo, nullo præsupposito ipsius animæ concursu, producitur gratia, qua anima informatur; sicut à solo Deo, nullo præsupposito influxu corporis, producitur anima qua corpus informatur.

QUÆSTIO III.

An ad gratiam sanctificantem requiratur aliqua dispositio, illaque sit physica & ex natura rei, vel dumtaxat moralis & ex divina institutione?

SUppono dispositiones ad justificationem requisitas, nimirùm fidem, timorem justitiæ Dei, spem veniæ, &c. non requiri in parvulis, quia cùm sint actus à libero arbitrio producti, in parvulis esse nequeunt, *Hominis* enim *est præparare animam*, Proverb. 16. Idcircò virtutes infusæ, sunt dispositiones ad sanctificationem parvulorum. Unde difficultas non est, an dispositiones requirantur, cùm sit certum in sacra Scriptura, ut patet Reg. 7. *Præparate corda vestra Domino*. Et 2. ad Cor. 7. *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus, perficientes sanctificationem Dei in timore Dei*: Sed est, an sint physicæ & ex natura rei, ut v. g. calor est dispositio determinans ignem ad inducendam formam ignis in subjectum ultimò dispositum? Vel moraliter & ex divina ordinatione statuente dare gratiam illis dumtaxat, qui talem & talem dispositionem habent?

Dico igitur, actus liberi arbitrii moti à Deo, non esse dispositiones physicas & ex natura rei ad gratiam sanctificantem, sed solùm morales & ex divina institutione. Prob. 1. Dispositio physica & ex natura rei, est illa sine qua, de via ordinaria, forma non potest recipi in subjecto, ut patet in calore qui necessariò priùs debet recipi in subjecto, quàm forma ignis introducenda: sed gratia potest infundi & recipi in anima, absque actibus liberi arbitrii: ergo non sunt dispositiones physicæ & ex natura rei, sed tantùm

ex

ex divina ordinatione statuente non dare gratiam, nisi præcesserint actus liberi arbitrii. Major est certa. Prob. Minor: Gratia recipitur in parvulis, in quibus non sunt actus liberi arbitrii à Deo moti, cùm sint usus liberi arbitrii expertes: ergo gratia, seclusa divina institutione, recipi potest in adultis absque ullo liberi arbitrii actu. *Deinde*, effectus, quos gratia sanctificans præstat, nimirùm sanctificatio, justificatio, adoptio, & alii, non sunt physici, nec ex natura physicæ entitatis gratiæ proveniunt, cùm eos causet moraliter & ex ordinatione divina, ut dictum est supra: ergo dispositiones, quas exigit ad hujusmodi effectus præstandos, debent etiam esse morales & à Deo institutæ. Denique, gratia sanctificans est donum à Deo gratis datum, cujus subjectum receptivum est creatura intellectualis apta nata ad receptionem gratiæ: ergo Deus potest conferre gratiam, & gratia recipi potest in anima, absque ulla dispositione.

Prob. 2. Gratia sanctificans ex natura sua nullam dispositionem exigit in anima, ut recipiatur: ergo nihil potest ex se & physicè esse dispositio ad gratiam sanctificantem, subindeque dispositiones assignatæ, sunt morales. Consequentia patet: Tum quia tale est requisitum, quale est requirens: Tum quia necessitatis dispositio provenit ex necessitate formæ introducendæ. Prob. antecedens: Si gratia exigeret ex natura sua aliquam dispositionem, seclusa divina institutione, dispositio illa esset naturalis, vel supernaturalis? Non naturalis, quia dispositio debet esse proportionata cum forma cujus est dispositio, quia est id quo subjectum fit proportionatum cum forma; at naturale, est omninò improportionatum supernaturali: ergo gratia quæ est supernaturalis, non potest ex natura sua exigere dispositionem naturalem. Nec supernaturalis, tum quia

gratia, ex Goneto, est primum ens supernaturale & radix cæterorum: ergo non potest exigere in anima aliquid supernaturale, nempè dispositionem, cùm primum non supponat aliud in linea in qua est primum. Tum quia illa dispositio, si supernaturalis esset, exigeret aliam dispositionem, eadem ratione qua ipsa ad gratiam exigitur: nam gratia exigit dispositionem in anima, ut ipsa anima sit proportionata cum gratia, quæ est supernaturalis: sed si dispositio ad gratiam esset supernaturalis, anima esset etiam ipsi improportionata; ideòque dispositio exigeret in anima aliam dispositionem, sicut gratia, & sic sequeretur processus in infinitum: ergo gratia nullam dispositionem exigit in subjecto, nisi ex divina institutione statuente non dare gratiam adultis absque talibus dispositionibus.

Obj. 1. Gonetus ex D. Thoma hìc art. 2. ubi sic habet, *Præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita*; ex quibus verbis sic argumentor (inquit) Eam dispositionem D. Thom. requirit ad gratiam, sine qua nulla forma potest esse in materia; sed dispositio, sine qua nulla forma potest esse in materia, est physica & ex natura rei requisita, ut patet, cùm sine dispositione morali possit aliqua forma esse in materia: ergo ad gratiæ receptionem D. Thomas requirit dispositiones physicas, & non solùm morales.

Resp. D. Thomam loqui supposita divina institutione, & sic certum est, quòd gratia sanctificans non potest recipi in adultis sine dispositionibus; non verò absolutè, & juxta naturam subjecti, & exigentiam gratiæ, quia gratia est primum ens in linea supernaturali, sicut materia in linea naturali, ideòque nullam dispositionem physicam exigit.

Obj. 2. Ordo & natura rei requirit, ut qui

per

per actualem motum gratiam amisit, & à Deo aversus est, sese per motum actualem ad Deum convertat, & gratiam consequatur; & nisi talem motum habeat, non sit, aut censeatur ad gratiam dispositus: ergo talis motus est dispositio physica & ex natura rei, & non solùm moralis, ac ex institutione divina.

Resp. negando antecedens, seclusa divina institutione: Tum quia Deus potest conferre gratiam peccatori, & remittere peccatum de potentia extraordinaria, ut infrà dicemus, absque ullo actu retractationis: ergo ordo & natura rei, seclusa institutione, non requirit, ut qui per actualem motum gratiam amisit, & à Deo est aversus, sese per motum actualem ad Deum convertat. Tum quia gratia est conversio hominis ad Deum: ergo gratia sanctificans non requirit ex natura rei, ut homo, qui eam amisit, per motum actualem se convertat ad Deum; sed tantùm ex divina voluntate, quæ sic instituere voluit.

Obj. 3. Illæ dispositiones dicuntur physicæ & ex natura rei, quæ verè & realiter coaptant subjectum ad formam, & habent necessariam cum eo connexionem & incompossibilitatem, ac oppositionem cum forma opposita: sed actus contritionis & charitatis habent omnes illas conditiones respectu gratiæ sanctificantis; cùm enim sint ejusdem ordinis cum gratia, verè & realiter coaptant animam ad eam recipiendam, & cùm pœnitentia & charitas sint proprietates gratiæ, ab ipsa dimanantes, actus ipsarum habent intrinsecam & necessariam cum ea connexionem, & infallibiliter ipsam trahunt: item cùm actus charitatis sit conversio actualis in Deum, ut ultimum finem, habet indirectam saltem oppositionem cum peccato, quod ab ipso avertit, & cum illo est incompossibilis: ergo actus contritionis & charitatis sunt dispositiones physicæ, & ex natura rei, ad gratiam sanctificantem.

Resp. distinguendo minorem: Actus contritionis & charitatis habent illas conditiones respectu gratiæ, physicè & ex natura rei, nego; moraliter & ex divina ordinatione, concedo. Quia nulla dispositio coaptat subjectum seu animam ad gratiam ex natura sua, sed ex divina ordinatione; nec est necessariò connexa cum gratia, nec habet incompossibilitatem ac oppositionem cum forma opposita, nimirùm peccato. Ratio est, quia gratia habet hujusmodi incompossibilitatem cum peccato, ex divina ordinatione dumtaxat, ut infrà dicemus: ergo à fortiori, contritio non potest eam habere physicè & ex natura rei, nec esse dispositio physica ad gratiam sanctificantem, sed solùm moralis.

Obj. 4. Omnis causalitas moralis reducitur ad meritum vel impetrationem; sed actus contritionis & charitatis non disponunt ad primam gratiam justificantem, per modum meriti vel impetrationis: ergo ad illam non disponunt solùm moraliter. Major constat. Minor etiam quantùm ad primam partem patet ex dicendis tractatu sequenti. Prob. verò quoad secundam partem: Ad orationem non semper nec infallibiliter sequitur effectus: sed positis actibus contritionis & charitatis, semper & infallibiliter sequitur gratia sanctificans, ut docet Trident. sess. 6. cap. 7. ergo illi actus non se habent solùm per modum impetrationis ad gratiam obtinendam, sed verè realiter & physicè ad illam recipiendam, animam præparant ac disponunt.

Resp. negando minorem quoad 2. partem. Actus enim contritionis & charitatis disponunt ad sanctificationem & remissionem peccatorum per impetrationem & orationem Christi Domini. Ad prob. distinguo majorem: Ad orationem solùm, id est, factam absque nulla promissione de effectu concedendo, non semper nec infallibiliter sequitur effectus, concedo majorem; ad orationem fundatam in divina promissione de

effe-

effectu concedendo, non semper nec infallibiliter sequitur effectus, nego. Et concessa minori, nego consequentiam: Quia positis actibus contritionis & charitatis, effectus non sequitur præcisè ex natura & vi talium actuum, sed ex vi orationis Christi & promissionis divinæ, ut patet ex illo 1. Joan. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est Deus & justus, ut remittat nobis peccata nostra*; unde per *Ly fidelis* significatur promissio Dei, ut colligitur ex illo Ezech. 28. ubi legitur, *Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis quæ operatus est, & custodierit omnia præcepta mea, & fecerit judicium & justitiam, vita vivet & non morietur: omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor, in justitia sua quam operatus est, vivet, &c.* Ex quibus verbis infertur evidenter, impium actibus contritionis & pœnitentiæ consequi vitam, putà gratiam, ex solemni promissione Dei & divina voluntate sic ordinante.

Ratio est, quia cùm justificatio non sit opus humanum, non ab homine, sed à Deo est expectandum, juxta dispositiones ab ipso præscriptas, seu Deus volens justificare hominem, statuit talem & talem dispositionem: nam Proverb. 28. ait, *Qui sperat in Domino, salvabitur*: sic statuit spem esse dispositionem Joan. 1. cap. 3. actum charitatis, his verbis, *Qui non diligit, manet in morte*. Isai. 7. statuit actum fidei, *Si non credideritis, non intelligetis*; & sic de cæteris quæ in prædicta Ezech. authoritate exprimuntur: ergo dispositiones quæ ad justificationem, juxta sacram Scripturam, requiruntur, non sunt physicæ, nec sunt dispositiones ex natura rei, sed ex divina voluntate sic ordinante, seu hujusmodi dispositiones statuente; cùm sint à Deo præscriptæ, & ad justificationem ab ipso liberè ordinatæ.



DISPUTATIO V.

De certitudine gratiæ.

IN hac disputatione duo dumtaxat examinanda sunt. Primum est, an aliquis, seclusa revelatione particulari, possit esse certus certitudine Fidei, vel Theologica, se esse in gratia? Secundum, an saltem possit habere certitudinem moralem?

QUÆSTIO I.

An sine particulari revelatione homo possit esse certus certitudine Fidei vel Theologica, se esse in gratia?

NOt. est, certitudinem cognitionis, quæ nihil aliud est quàm firmitas, aut infallibilitas ipsius assensus, multipliciter distingui. 1. Dicitur certitudo fidei, quæ est assensus ille quo certò, & sine ulla dubitatione, rebus à Deo revelatis assentimur. 2. Certitudo scientiæ, quæ est assensus ille quo firmiter assentimur alicui propositioni, per demonstrationem ex aliis evidentioribus deductæ. 3. Certitudo moralis, quæ est illa qua assentimur rebus propositis propter communem hominum assertionem: qualis est assensus quem habemus de ista propositione *Massilia est in Gallia*. Unde difficultas nō est, an homo possit esse certus se esse in gratia, supposita revelatione divina? sed an possit esse certus, seclusa revelatione speciali.

Di-

Dico 1. Quòd nullus, seclusa revelatione, potest esse certus certitudine fidei se esse in gratia. Ita omnes Theologi contra quosdam hæreticos. Prob. 1. Ex illo Ecclesiast. 9. *Nescit homo, utrum sit odio, vel amore dignus*. Proverb. 20. *Quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum à peccato?* Et Ecclesiast. 5. *De propitiato peccato noli esse sine metu, & ne dicas: Miseratio Domini magna est, multitudinis peccatorum meorum miserebitur*. Tandem Apost. de seipso ad Rom. 7. ait, *Lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato; quod enim operor, non intelligo*. Et D. Bern. serm. 3. de adventu, de sua, & proximi conscientia loquens, ait, *Neutra satis mihi nota, utraque abyssus inscrutabilis, utraque mihi non est*: ergo, &c. 2. Fide divina certi sumus dumtaxat de illis, quæ vel in sacra Scriptura, vel traditionibus Apostolorum nobis revelata sunt, sed non est revelatum in sacra Scriptura, nec in Apostolicis traditionibus, nec ab Ecclesia propositum, talem vel talem hominem esse in gratia, sicut revelatum est Deum esse trinum in personis, Verbum divinũ assumpsisse hypostaticè naturam humanã &c. Ergo nullus potest esse certus certitudine fidei, seclusa divina revelatione, se esse in gratia.

Dices 1. Apost. ad Rom. 8. ait: *Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus Filii Dei*. Et infrà subdit, *Certus sum, quia neque mors, neque vita poterit nos seperare à charitate Dei*, nempè *à gratia*: ergo homo certus est de sua gratia, seclusa revelatione speciali. Resp. ad 1. Quòd Apostolus loquebatur de universa Ecclesia, in qua sunt homines justi & Filii Dei, non verò in speciali, ut quæstio procedit: certi enim sumus, quòd Ecclesia est sancta, & quòd in ipsa sunt homines justi; quales verò sint illi, an sit iste, vel ille? *Nescio, Deus scit*. Ad 2. dico, quòd Apost. loquebatur de seipso, & de aliis Apostolis Christi, quibus revelata fuit justificatio, vel loquebatur de certitudine conjecturali.

Dices

Dices 2. Certi sumus de veritate hujus articuli in Symbolo Apostolorum contenti, *Remissionem peccatorum* : ergo unusquisque credere debet remissionem peccatorum suorum, ac proinde se esse in gratia. Resp. negando consequentiam: Nam articulus ille non est, quòd peccata remittantur huic, vel isti, sed quòd verè pœnitentibus remittantur; unde cùm nullus certus sit de sinceritate & veritate suæ pœnitentiæ aut contritionis, nec an sit propter motivum supernaturale, sicut oportet, nullus etiam potest esse certus, an receperit gratiam sanctificantem, licèt certus sit de veritate hujus articuli, *Remissionem peccatorum*.

Dico 2. Quòd non potest homo certò judicare se esse justum, etiam certitudine Theologica. Nam illud non est certum certitudine Theologica, quod non continetur virtualiter in aliqua propositione universali à Deo revelata, & Christianis per Ecclesiam proposita; atqui hæc propositio, *Ego sum in gratia*, non continetur virtualiter sub aliqua universali à Deo revelata, & nobis per Ecclesiam proposita, quia propositio particularis absoluta, qualis est ista, *Ego sum in gratia*, non continetur sub universali conditionata, ut sunt omnes propositiones generales de justificatione hominis nobis revelatæ, & per Ecclesiam nobis propositæ, ut patet in Scriptura, ubi dicitur, *Nisi pœnitentiam &c. Si autem impius egerit pœnitentiam*: ergo.

Dices: Quoties credimus aliquam propositionem universalem, eadem fide credimus particularem in ipsa contentam: sed hæc propositio, *Ego sum in gratia*, continetur sub ista universali, quæ est de fide, scilicet, *Qui recipit Baptismum, aut absolutionem cum sufficienti dolore, recipit gratiam*: ergo hæc, *Ego sum in gratia*, debet esse de fide, sicut universalis in qua continetur. Resp. distinguendo majorem: Eadem fide credimus propositionem particularem

con-

contentam in universali, si includatur in ipsa absolutè, & sit independens ab alio non contento in propositione universali, concedo: ut v. g. ista, *Lapis est ens per se subsistens*, creditur aut cognoscitur eadem cognitione qua cognoscitur ista universalis, *Omnis substantia est ens per se subsistens*, quoniam illa singularis continetur absolutè in ista universali: Si contineatur conditionatè & dependenter à conditione non inclusa in propositione universali, ut ista v. g. *Suscepi absolutionem peccatorum meorum, si Sacerdos habuerit intentionem absolvendi me*, non creditur eadem fide qua credo istam, *Absolutio Sacerdotis absolvit ab omnibus peccatis*, quia illa est inclusa in ista dependenter ab aliqua conditione adimplenda, quæ non proponitur in propositione universali, & de qua dubitare possum, an sit impleta in tali, vel tali particulari, imò & in me, donec contingat revelatio, quia humana mens semper fallitur; ideòque requiritur revelatio, ut homo sit certus certitudine Theologica: nam ait Gregor. 1. sui pastoralis cap. 29. *Mens humana sæpè sibi mentitur, & fingit de bono amare quod non amat*.

Dices iterùm: Apocalyp. 2. legitur: *Vincenti dabo manna absconditum, & dabo illi calculum candidum, & in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit*: hoc manna significat gratiam sanctitatis: ergo ille qui ipsum accepit, scit se esse in gratia & sanctum. *Respondeo* sensum hujus textus non esse de gratia sanctificante, sed de gloria & beatitudine, quæ datur vincentibus in præmium laboris & pugnæ: quippè Sancti qui per fidem vicerunt regna, adepti sunt repromissiones seu coronam gloriæ vincenti promissam, quam nemo scit nisi qui accipit. *Dices*: Gratia est vita animæ, ut multoties dictum est: ergo qui tali vita vivunt, habent de ipsa certitudinem, juxta illud Joan. 1. cap. 4. *Scimus, quoniam translati*

sumus

sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Nego consequentiam; ad cujus probationem, dico Joannem loqui de Ecclesia, in qua certò sunt multi qui translati sunt de morte ad vitam, seu de statu peccati ad statum gratiæ, quia diligunt fratres; non verò de seipso, nec de alio in particulari; quia ut ait D. Augustinus lib. homiliarum 35. *Quamdiu vivimus hìc, de nobis ipsis nos ipsi judicare non possumus, non dico, quid cras erimus, sed quid hodie sumus*: & lib. de perfectione justitiæ post medium, *Quantalibet justitia sit præditus homo, vereri debet, ne aliquid in se, quod ipse non videt, culpandum inveniatur*.

QUÆSTIO II.

An homo possit habere certitudinem saltem moralem suæ gratiæ & justificationis omninò infallibilem, seu quæ omnem formidinem & dubietatem excludat?

DIco 1. Quòd secluso privilegio & speciali Dei favore, non est possibilis propriæ justitiæ certitudo moralis, omnem formidinem excludens, & similis ei qua assentimur huic propositioni: *Roma est*. Ratio est, quia si homo certò crederet se esse in gratia, seclusa revelatione, illa certitudo esset illi occasio superbiæ & laxioris vitæ: ergo non convenit divinæ Providentiæ, nec expedit homini, ut cognoscat se esse justificatum; subindeque non potest esse certus certitudine morali, ut admonet Trident. sess. 6. cap. 9. dicens, *Quemlibet justum debere formidare de sua justitia, dum seipsum, suamque infirmitatem considerat*: quod debet etiam intelligi de formidine, quæ excludit

cer-

certitudinem moralem; quia certitudo moralis, ut est v. g. illa qua credimus Romam esse, excludit omnem formidinem: ergo secluso privilegio, nullus potest esse certus, sicuti certus est Romam esse in Italia. 2. Si illa certitudo moralis haberi posset de justificatione, viri sancti eam habuissent; sed non habuerunt illam: nam D. Hilar. in instanti mortis, vehementi timore perculsus, coactus fuit dicere animæ suæ, *Septuaginta annis servisti Domino, & mortem times?*

Dices: Sacerdotes ministrant Sacramenta vivorum fidelibus licitè, & fideles ea licitè suscipiunt: ergo oportet, quòd sint certi se esse in gratia; cùm certi sint, quòd Sacramenta vivorum non possunt licitè recipi, nisi ab illis qui vivunt, seu qui sunt in gratia. Resp. Quòd sunt certi certitudine conjecturali, quæ sufficit, ut Sacramenta licitè ministrentur & suscipiantur, quia homo per conjecturas probabiles fit practicè certus de bonitate operis; & quia solius Dei est, perfectè cognoscere statum animæ, & revelare, an sit in gratia, vel non. Sequitur, quòd homo, licèt ministret vel suscipiat Sacramentum vivorum, non tenetur habere certitudinem infallibilem & excludentem omnem formidinem; sed sufficit, quòd habeat conjecturalem; unde

Dico 2. Quòd homo justus potest habere probabilem & conjecturalem de sua gratia & justitia cognitionem, seu certitudinem. Ratio est, quia homo, antequàm Sacramenta vivorum suscipiat, tenetur se disponere, se præparare & examinare, juxta illud ad Cor. 11. *Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo edat, & de calice bibat*: ergo potest esse certus de sua gratia, saltem conjecturaliter, antequàm de pane edat & de calice bibat, nempè per propositum non peccandi de cætero, & Deo pla-

placendi, per facilitatem in observatione mandatorum Dei, per dolorem aut displicentiam de peccatis commissis, per diuturnam perseverantiam sine remorsu bonæ conscientiæ, & sine peccato mortali, & præsertim dum urget gravissima peccandi occasio, per aviditatem audiendi verbum Dei, *qui* enim *ex Deo est, verba Dei audit*, & per alias conjecturas.

Deinde, aliquando Scriptura & Patres asserunt nos habere notitiam justitiæ & justificationis nostræ, ut ex supra dictis constat; & de plenitudine Christi, quæ est plenitudo gratiæ, nos accepisse: Sed hoc non debet intelligi de certitudine aut notitia ita certa & infallibili, ut excludat omnem dubietatem, juxta ea quæ diximus in præcedenti quæstione; ideòque certissimum est ipsam certitudinem, quam ex Scriptura & sanctis Patribus de remissione peccatorum nostrorum, ac de justificatione habere possumus, esse conjecturalem, quæ est ea qua assentimur alicui rei propositæ ob conjecturas, & argumenta ex dispositionibus à nobis elicitis, atque ex voluntate generali qua Deus vult omnes homines salvos fieri, deducta: quæ probabilitatem quamdam inferunt, etiamsi non auferant omnem dubitandi occasionem, omnemque timorem, ut monet Apostolus ad Philippenses cap. 2. dicens, *Cum metu & tremore vestram salutem operamini*: Imò ad timorem hortatur omnes Spiritus sanctus, his verbis Proverb. 28. *Beatus vir qui semper est pavidus*. De hac notitia conjecturali intelligendum est etiam illud Apostoli 1. ad Corinth. cap. 13. vers. 5. *Vosmetipsos tentate si estis in fide, ipsi vos probate*, id est, per conjecturas supra memoratas, videte, an sitis fideles.

TRA-



TRACTATUS III.

De Iustificatione impii, & merito justi.



EXaminata in tractatu præcedenti gratiæ natura, modò in præsenti considerandi sunt fœtus & fructus ejus, justificatio scilicet, & meritoria justi opera. Tum quia nihil est tantis fructibus in rerum natura melius, juxta illud Proverb. 8. *Melior est cunctis opibus pretiosissimis, & omne desiderabile, ei non potest comparari.* Tum quia nihil homini utilius, ut docet August. serm. 15. de verbis Apostoli, dicens: *Si hominem te fecit Deus, & justum tu te facis, melius aliquid facis, quàm fecit Deus.*

DISPUTATIO I.

De Justificatione.

CUm justificatio impii præcedat meritum justi, quia seclusa gratia nullum datur meritum, priùs in hoc tractatu agendum est de justificatione, quàm de merito; sit igitur

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An in justificatione impii verè remittantur & tollantur peccata, vel dumtaxat justitia Christi tegantur?

DIco, in justificatione verè & propriè remitti peccata, & non solùm ipsa Christi Domini justitia, tamquam pallio aut veste candida tegi vel occultari. Hæc conclusio est de fide contra hæreticos, ut constat ex Trident. sess. 5. canone 5. *Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantùm radi aut non imputari, anathema sit;* quibus verbis constat peccata verè remitti. Joan. 1. dicitur de Christo: *Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi:* ergo peccata tolluntur, ut colligitur ex illo Mich. 7. *Quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem?* & ex Psalm. 50. *Amplius lava me, & à peccato meo munda me,* & vers. 10. *Omnes iniquitates meas dele:* ergo peccata tolluntur.

Prob. 2. Si peccata justitia Christi, solùm tamquam pallio aut veste candida, essent tecta & occulta, ut volunt hæretici, sequeretur 1. quod hic articulus Symboli Apostolorum, *Remissionem peccatorum*, esset de Symbolo tollendus; cùm peccata semper remanerent occulta. 2. Hæc verba Luc. 7. quæ Christus dixit Simoni de Magdalena, essent fictitia, *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm*. 3. Deus non recordatur iniquitatum, quas justus operatus est, & de quibus pœnitentiam egit, ut constat ex illo Ezech. 8. *Si impius egerit pænitentiam, omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor:* ergo signum est, quòd in

in justis nulla est iniquitas occulta, sed omnes sunt remissæ: Quia cùm Deus iniquos odio habeat, peccatorum iniquitates ignorare non potest, donec remittantur, & peccator justificetur. Tandem peccatum & gratia opponuntur, ut patet ex illo 2. Cor. 6. *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate? Aut quæ societas lucis ad tenebras? Quæ autem conventio Christi ad Belial?* Ergo in justo, in quo est gratia, quæ reddit ipsum Deo gratum, acceptum atque filium, & hæredem, nulla est iniquitas tecta & occulta; secùs enim esset actu filius diaboli, cùm esset peccator & iniquus.

Dices: Christus factus est nobis à Deo sapientia, & justitia, & justificatio, & redemptio: ergo justificamur per justitiam Christi nobis imputatam. 2. Psalm. 31. dicitur: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*: ergo remissio peccatorum nihil aliud est, quàm non imputatio seu occultatio. Resp. ad 1. Apostolum non loqui de causa formali nostræ salutis & redemptionis, quæ est gratia, sed de causa meritoria quæ est Christus: unde non justificamur per justitiam qua Christus justus est, nobis imputatam, sed per justitiam Christi, seu quam Christus nobis meruit à Deo Patre. Ad 2. dico, quòd hæc verba, *Non imputavit peccatum*, debent intelligi in ordine ad pœnam, non verò in ordine ad peccantem, ac si dixisset; *Beatus vir cui Dominus non imputavit peccatum ad pœnam*; ideòque cùm non imputare delictum ad pœnam, sit illud delere & remittere, peccata non teguntur per gratiam, sed delentur & remittuntur. Ratio est, quia Deus nullum peccatum impunitum relinquit: ergo cùm non imputare ad pœnam, sit non punire; non imputari ad pœnam, est non puniri, quod est actus misericordiæ & remissionis.

Dices iterùm: Gratia nòn delet peccata, sed operit, juxta illud Petr. 4. *Charitas operit mul-*

titudinem peccatorum: ergo peccata in justificatione non delentur, nec remittuntur, sed teguntur. Resp. nego antecedens: Ad illud Petri, dico, quòd non debet intelligi de peccatis ejus in quo est, sed proximi, hoc est, efficit, ut universa proximi peccata dissimulemus, celemus, & condonemus, ut patet ex verbis antecedentibus ejusdem Apostoli: *Ante omnia autem mutuam in vobismetipsis charitatem habentes, quia charitas operit multitudinem peccatorum*, & ex sequentibus, *Hospitales invicem sine murmuratione*: ergo &c.

Minùs nocet illud Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates & quorum tecta sunt peccata*, quibus verbis hæretici volunt peccata non remitti verè, sed solùm tegi; quia peccata esse tecta apud Deum, idem est ac esse penitùs ablata & remissa, ut facilè colligi potest ex eodem textu: idem enim significant *Remissæ sunt iniquitates*, & *Tecta sunt peccata*. Deinde, peccata tecta, sunt peccata oblita aut non cognita à Deo, cui omnia nuda & aperta sunt: sed peccata remissa sunt oblita à Deo qui non recordatur ampliùs iniquitatum eorum, qui pœnitentiam egerunt: ergo hæc authoritas minimè nocet assertioni nostræ. *Dices*: Si peccata essent verè remissa, semel remissa non redirent, ipsa tamen redire certum est ex Matth. 18. ubi Dominus à servo denuò peccante exigit omne debitum, quod anteà dimiserat. Resp. negando suppositum, videlicet peccata formaliter & secundùm propriam maculam redire post remissionem, licèt redeant secundùm quid & virtualiter, seu quatenus peccatum subsequens, ut ait Gonetus, ratione ingratitudinis contra Deum remittentem peccata priora, est aliquo modo majus, ut exponit D. Thomas ab eodem Doctore Thomistico relatus. Ad illud Matth. dico esse intelligendum de debiti solutione quoad durationem, scilicet servum illum fuisse

pu-

punitum pœna æterna ob peccatum denuò commissum, qua punitus fuisset idem servus pro peccatis anteà dimissis, ut respondent plures Theologi.

Justificationem impii esse opus mirabile, nullus rationis compos ibit inficias; cùm sit præter naturæ ordinem, & naturalium causarum exigentiam, & sola divina virtute fieri possit: Deus enim est qui ex sua bonitate justificat largiendo gratiam habitualem, & dimittendo peccata; unde est opus creatione majus: Tum quia creatio est opus terminatum ad bonum naturæ, & justificatio est opus terminatum ad bonum gratiæ, magis exaltans omnipotentiam Dei, juxta illud orationis Dominicæ octavæ post Pentecostem: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maximè & miserando manifestas*; quippè justificatio includit, aut saltem connotat remissionem peccatorum; alioquin gratia quæ est forma justificationis nostræ, & peccatum, essent simul, quod est falsum: Tum quia est communis opinio sanctorum Patrum. Quamvis forma justificationis sit una specificè in omnibus justis, unus tamen est alio sanctior & justior, ut sancit sacra Tridentina Synodus sessione 6. de justificatione canone 24. pariter & illud Apocalip. ultimo versicul. 11. *Qui justus est, justificetur adhuc; & sanctus, sanctificetur adhuc*. De his infrà.

QUÆ-

QUÆSTIO II.

An justificatio fiat per introductionem formæ inhærentis, vel per solam justitiam Christi nobis imputatam?

DIco, quòd causa formalis nostræ justificationis non est justitia Dei vel Christi, nobis imputata; sed realis & interna quædam justitia, per quam interiùs renovamur & sanctificamur, atque ab omnibus peccatorum sordibus realiter emundamur: *Si quis* enim *dixerit* habetur in Trident. can. 11. *homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, anathema sit:* ergo justificatio fit per formam animæ inhærentem. Deinde, gratia qua justificamur, potest in nobis suscipere magis & minùs per bona & meliora opera, juxta illud 2. Petr. 3. monitum: *Crescite in gratia*, & Apocal. ultimo, *Qui justus est, justificetur adhuc*: ergo non justificamur justitia Dei, nec Christi, quæ est incapax augmenti; cùm justitia Dei sit increata, & justitia Christi sit positivè summa; & consequenter est justitia creata, animæ nostræ inhærens. Tandem, denominatur justus formaliter & actu: ergo justitia qua justus est, debet in ipso existere; subsumo: atqui justitia Dei aut Christi non existit formaliter in homine: ergo non potest ipsum constituere, nec denominare justum; subindeque denominatur justus per justitiam in ipso existentem & inhærentem.

Dices 1. Justitia qua justi sumus, est, perfectissima: sed justitia inhærens non est perfectissima, cùm justitia Dei aut Christi sit perfectior justitia inhærente: ergo justificamur justitia Dei. Resp.

di,

distinguendo majorem: Justitia qua justi sumus, debet esse perfectissima absolutè, nego; inter justitias nobis convenientes, concedo, & nego consequentiam: Quia justitia animæ inhærens, est perfectissima inter nobis convenientes, quia justitia Dei vel Christi non cōgruit hominibus: ergo hæc gratia est justitia cæteris perfectior.

Ex dictis tamen non valet inferre cum Goneto, gratiam habitualem ex intrinseca sua vi & natura, hunc effectum expellendi peccatum causare, subindeque præter beneficium gratiæ habitualis non requiri ad justificationem & remissionem peccatorum, favorem extrinsecum Dei, quo offensa condonetur. Hoc corollarium non est hìc probandum, cùm expressè probatum maneat supra q. 4. disput. 2. ubi adducta & soluta sunt argumenta Goneti: sunt tamen alia quæ hìc proponit, ideòque solvenda sunt.

Obj. 1. Gonetus ex Trident. Gratia est causa formalis nostræ justificationis: sed non posset verè dici causa formalis ejus, si ab intrinseco & ex natura sua non haberet constituere justum, & remittere peccatum: ergo, &c. Minor prob. Quicumque effectus formalis ex natura rei connectitur cum causa formali, imò est ipsa forma ut communicata subjecto: ergo si justificatio & remissio seu expulsio peccati, solùm ex lege Dei sit conjuncta cum gratiæ infusione, ista non potest verè dici causa formalis illius; sicut si sol non haberet virtutem illuminandi effectivè, licèt Deus ex lege seu pacto ad præsentiam solis illuminaret, non posset verè dici sol causa efficiens luminis. Unde Philosophi qui docuerunt causas secundas non habere virtutem agendi ex natura sua, sed Deum ad præsentiam illarum agere, consequenter dixerunt causas secundas non esse verè causas efficientes, sed solùm conditiones necessarias, ad quarum præsentiam Deus operatur.

Confirm. 1. Gratia habitualis est participa-

tio divinæ naturæ & sanctitatis, unde sanctificans appellatur: ergo sicut natura & sanctitas Dei, ipsum ab intrinseco constituunt justum & sanctum per essentiam; ita gratia habet ex natura sua constituere justum & sanctum per participationem, subindeque expellere peccatum ab anima.

Confirm. 2. Gratia in Scriptura vocatur lumen seu splendor, peccatum verò dicitur tenebræ, ut patet ex illo 2. ad Cor. 6. *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate? Aut quæ societas lucis ad tenebras?* Et ex 1. Petr. 2. *Qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum*: sed lux ex natura sua opponitur tenebris, & illas expellit: ergo & gratia ex sua natura expellit peccatum, & non solùm ex lege Dei extrinseca.

Confirm. 3. Peccatum habituale, seu macula peccati, consistit in privatione gratiæ, ut connotante actum præteritum, à quo causata est; sed quæcumque forma positiva ex natura sua expellit privationem sibi oppositam; ergo gratia ex natura sua expellit peccatum, saltem ut est malum hominis, & causat maculam in anima.

Resp. ad argumentum, Trident. non loqui de gratia sumpta in esse physico, sed prout subest divinæ ordinationi ipsam ordinanti ad animarum sanctificationem; unde ex Concilio gratia non est causa formalis physica nostræ justificationis, sed moralis tantùm. Distinguo igitur minorem: Non posset verè dici causa physica formalis ejus, si ex natura sua non haberet constituere justum, concedo; moralis & ex divina ordinatione, nego. Ad prob. distinguo antecedens: Quicumque effectus formalis physicus ex natura rei connectitur cum causa formali, concedo; moralis, nego: v. g. hæc verba; *Hoc est enim corpus meum*, sunt forma consecrationis, conjuncta cum effectu, aut transubstan-

ſtantiatione panis in corpus Chriſti, ex lege Chriſti ſic ordinantis, non verò ſecluſâ ordinatione & inſtitutione Chriſti Domini; aliàs ſequeretur, quòd de potentia abſoluta Dei, illa verba non poſſent proferri circa materiam, quin effectus poneretur; cùm Deus nequeat impedire effectum formalem, poſita cauſa formali phyſica, quia effectus formalis eſt ipſa forma ut communicata ſubjecto: ſed hoc eſt falſum: Deus enim de potentia extraordinaria poteſt impedire conſecrationem, poſitis verbis: ergo effectus gratiæ non eſt connexus cum ipſa, ſecluſa lege aut ordinatione Dei. Ad illud de ſole, dico, quòd illo caſu diceretur cauſa moralis illuminationis, ſicut Sacramenta apud Scotiſtas dicuntur cauſa moralis gratiæ.

Ad 1. confirm. diſtinguo antecedens: Gratia habitualis eſt participatio phyſica & ex natura rei, naturæ divinæ & ſanctitatis, nego antecedens; moraliter, concedo, & nego conſequentiam: Quia ſanctitas Dei ex natura ſua conſtituit ſanctum; gratia verò non conſtituit hominem ſanctum, niſi ex divina ordinatione; ſubindeque expellit peccatum etiam ex divina voluntate ſtatuente auferre gratiam, adveniente peccato, quia, ut infrà dicemus, peccatum & gratia non opponuntur phyſicè ex natura rei.

Ad 2. dico, quòd gratia vocatur lumen in ſacra Scriptura, & peccatum dicitur tenebroſum, metaphoricè, quatenus ſicut lux illuminat aerem, illumque ornat; ita & gratia animam, quam peccatum obſcurat defectivè, & tollendo gratiam: ergo non requiritur, quòd ex natura ſua opponatur peccato, illudque expellat, ſicut lux Solis expellit tenebras; ſed tantùm moraliter, ſeu demeritoriè, & ex ordinatione divina.

Ad 3. reſp. negando majorem, ut patet ex dictis in tract. de peccatis. Reſp. 2. negando

minorem, de privatione moralis formæ; quia remota obligatione habendi formam, qui non habet illam, non est in privatione, v. g. puer immediatè postquàm natus est, in privatione Baptismi, quia obligatur hac lege, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*; at si non daretur tale præceptum, aut obligatio de Baptismo suscipiendo, qui non haberet Baptismum, non esset in privatione ejusdem: ergo privatio gratiæ non opponitur physicè cum gratia; & consequenter gratia non expellit ipsam privationem ex natura sua, sed ex divina voluntate sic ordinante.

Obj. 2. & probat gratiam etiam tollere peccatum, quatenùs est offensa & injuria Dei, ex Trident. sess. 5. can. 5. ubi dicitur, *Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti neget, aut etiam asserat non tolli totum id, quod veram & propriam peccati rationem habet, anathema sit*: quibus verbis expresè & clarè definit, remissionem peccati, quoad omnem rationem, fieri per gratiam inhærentem; qui autem totum dicit, nihil excludit: ergo ex Trident. non solùm difformitas maculæ, sed etiam ratio injuriæ & offensæ Dei in peccato reperta, per gratiam habitualem aufertur. Ratio etiam id suadet; nam per talem gratiam reddimur amici Dei, & ipsi grati; eodem verò actu quo Deus in sui amicitiam admittit impium, & peccatur illi, remittit injuriam, & non remanet offensus; sicut in humanis, homo cùm offendenti pacatur, sine nova benevolentia aut favore remittit injuriam; aliàs non diceretur amicus aut pacatus.

Ex his (inquit) probata manet 2. pars corollarii; si enim gratia habitualis ex intrinseca sua vi & natura expellat peccatum, secundùm omnem rationem in eo repertam, certè ad justifica-

ficationem seu remissionem peccati, præter beneficium gratiæ habitualis, non requiritur favor extrinsecus Dei, quo offensa condonetur: Quia Trident. sess.6.cap.7. sic ait, *Unica formalis causa nostræ justificationis est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit*: at si præter infusionem gratiæ, & acquisitionem justitiæ internæ, requireretur novus favor aut condonatio extrinseca ad exclusionem peccati, non unica esset causa formalis nostræ justificationis; sed duplex, nempè justitia inhærens, & favor ille extrinsecus: ergo, &c.

Resp. ad Concilium, & dico, quòd non assignat modum quo gratia expellat peccatum, sed tantùm definit gratiam expellere peccatum, de quo non dubitamus: ergo non est contra Concilium, dicere, quòd gratia expellit peccatum etiam prout est offensa & injuria Dei, moraliter & ex divina ordinatione. Ad rationem, concedo assumptum in sensu morali, & supposita lege; & nego paritatem, nempè in humanis hominem sine favore remittere injuriam; cùm apud homines, injuriæ remittantur per condonationem extrinsecam. Ad ultimam rationem, nego suppositum, scilicet gratiam habitualem ex intrinseca sua vi & natura expellere peccatum, ut patet ex dictis. Et consequenter nego, ad justificationem seu remissionem peccati, præter beneficium gratiæ, non requiri favorem extrinsecum Dei, quo offensa condonetur; quia gratia physicè sumpta, & seclusa ordinatione divina, non habet vim expellendi peccatum, nec sanctificandi. Ad Concilium admissa majori, quæ est mens Concilii, nego minorem, scilicet causam nostræ justificationis esse duplicem: Quia condonatio extrinseca aut favor, non facit aliam causam formalem: sed gratia inhærens prout substat divinæ ordinationi, seu ex vi ordinationis Dei, est causa nostræ justificationis; ut v. g. Innocentius XII.

est Ecclesiæ caput per favorem, aut ordinationem extrinsecam electorum; tamen Innocentius XII. & favor extrinsecus, non sunt duplex Ecclesiæ caput, sed unicum: ergo entitas gratiæ, & favor extrinsecus quo Deus ordinat ipsam ad sanctificationem, non sunt duplex causa, sed unica, quia ex illa gratia & ordinatione, fit unica causa formalis moralis, ut patet in cæteris causis moralibus, utpotè in Sacramentis, quæ non causant gratiam ex propria natura, & prout sunt res elementares & signa sensibilia præcisè, sed ex divina voluntate, quæ ista elementa, & non alia eligere voluit in sanctificationem animarum; quin tamen unum Sacramentum sit duplex instrumentum, & quin elementum causet gratiam independenter à divina institutione, nec institutio independenter ab elemento, sed elementum causat gratiam ex vi divinæ institutionis. Ita pariter gratia non sanctificat seclusa divina ordinatione, nec ordinatio seclusa gratia, nec gratia & ordinatio divina sanctificant partialiter, sed gratia ex vi divinæ ordinationis sanctificat: ergo supposita nostra sententia, semper restat unicam esse causam formalem nostræ justificationis, ut sancit Tridentinum, quæ nedum importat remissionem peccatorum, sed etiam renovationem interiorem, ut expresè docet idem Conc. sess. 6. cap. 7.

Quares, an justitia aut gratia sanctificans semel accepta, possit amitti, & revera deperdatur per subsequens peccatum?

Respondeo affirmativè. Tum quia gratia & peccatum non possunt de via ordinaria esse simul: ergo dum justus peccat, amittit gratiam justificantem; aut dicendum est, quòd justus non potest peccare, quod est falsũ, ut insinuat Scriptura variis in locis, & præsertim ex illo 1. Corinth. cap. 10. vers. 12. *Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat*; & ex illo Apocalyp. 2. vers. 4. *Sed habeo adversum te, quòd charitatem tuam primam*

mam reliquisti. Tum quia Sacramentum Pœnitentiæ ad justificationem peccatorum institutum, reiteratur: ergo gratia semel accepta, potest amitti, ut pro certo habemus in Adamo, qui peccans in paradiso, statim perdidit sanctitatem & justititiam, ex Trident. sess. 5. decreto de peccato originali. Et ejectus fuit statim de paradiso, ut ageret pœnitentiam dist. 1. de pœnit. cap. *Adam*, quod est 80. ejusdem distinctionis. Tum quia assertio nostra definita manet in Concilio Tridentino sess. 6. can. 23. Non desunt authoritates in sacra Scriptura, quibus probant adversarii gratiam aut charitatem esse inamissibilem, sed eas omitto; quia probant solùm ipsam gratiam esse inamissibilem ex parte temporis, quod est edax rerum temporalium, vel ex parte Dei, qui cùm non deserat, nisi priùs deseratur, non aufert eam nisi propter peccatum subsequens, quod est opus hominis: non autem, quòd illa gratia nusquam possit per peccatum deperdi, aliàs sequeretur, quòd omnes fideles haberent gratiam baptismalem, quod est falsum.

QUÆSTIO III.

An sola gratia habitualis sit causa formalis justificationis?

DIco, actus contritionis, vel charitatis non esse causam formalem justificationis, sed id soli gratiæ habituali competere: nam justificatio in sacra Scriptura indicat statum justitiæ permanentem, ut colligitur ex illis locis, in quibus anima justificata & sancta, dicitur *Sponsa Christi*, *templum Spiritus sancti*, *hæres regni cælestis*, *&c.* Ergo justificatio nostra non fit per aliquem actum, sive sit contritionis, vel cha-

ritatis. Prob. consequentia: Actus contritionis aut charitatis est transiens; aliàs homo dormiens posset habere actum contritionis & dilectionis, quod implicat: ergo, &c. Gratia est formalis animæ sanitas aut sanctitas, & ipsa anima est justa, quia sana; sed contritio non est formaliter sanitas animæ: ergo contritio non est causa formalis justificationis. Major est certa. Prob. minor 1. Jerem. 3. Deus dicit peccatoribus, *Convertimini filii revertentes, & sanabo vos*; ex quibus verbis constat, conversionem seu contritionem, non esse sanitatem animæ; sed conditionem, aut dispositionem præcedentem. 2. Id quod ad aliquam formam præexigitur, non præstat effectum formæ: sed contritio præexigitur ad gratiæ infusionem: ergo non justificat formaliter animam, sed hoc competit gratiæ habituali, ad quam præexigitur. Prob. minor: Conversio hominis ad Deum præexigitur ad conversionem Dei ad hominem, juxta illud Zach. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos, ait Dominus*; sed contritio est conversio hominis ad Deum, & gratia est conversio Dei ad hominem: ergo, &c.

Tandem, gratia est forma seu causa formalis qua justificamur. Tum quia patet ex illo, *Vt justificati gratia ipsius, &c.* Tum quia constat ex Conc. Trident. sess. 6. can. 3. ubi habetur, *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia infundatur, &c.* Ergo gratia est causa justificationis nostræ, ut probant hæc verba, *Iustificationis gratia*. Tum quia colligitur ex supra dictis: ergo contritio non est causa formalis nostræ justificationis. Prob. consequentia 1. In eodem Concilio cap. 7. habetur, *Vnicam esse causam formalem nostræ justificationis*: ergo si gratia sit hæc causa, contritio non potest esse causa justifica-

catio-

cationis, aliàs essent duæ causæ formales. 2. Contritio est dispositio aut præparatio ad justificationem, quam Deus exigit ab homine justificando, ut constat ex illo Job. 2. *Convertimini ad me ex toto corde vestro*: Et justificatio est donum, quod Deus promittit corde contritis, ut constat ex Psalm. 50. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies*, id est, *amabis*, aut *sanctificabis*, vel *accipies*. Et ex illo Eccl. 17. *Quàm magna misericordia illius, & propitiatio convertentibus ad se!* Et ex Joan. 14. *Si quis diligit me, Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus*: ergo contritio non justificat formaliter.

Dices 1. In sacra Scriptura, justificatio, sicut & peccatorum remissio, tribuitur actui contritionis, seu dilectionis & charitatis: nam Luc. 7. dicitur de Magdalena, *Remittuntur ei peccata multa*, causa est, *quoniam dilexit multùm*. Similiter August. lib. 2. contra Cresconium Grammaticum cap. 2. dicit, *A peccatis mundamur sacrificio cordis contriti*. Et ad Coloss. 1. *Charitas est vinculum perfectionis*. Et 1. Cor. 7. *Qui adhæret Deo*, quod fit per charitatem, ut docet Aug. pluribus in locis, *unus spiritus est*: ergo contritionis actus justificat formaliter.

Resp. 1. negando antecedens. Ad prob. dico Quòd verba Scripturæ & Patrum debent intelligi de dilectione aut charitate habituali, quæ, ut constat supra, est gratia sanctificans. 2. Distinguo antecedens: Justificatio tribuitur actui contritionis, tamquam formæ aut causæ formali, nego; tamquam dispositioni, concedo. Scriptura enim tribuit justificationem fidei, ex illo Luc. 8. *Filia*, ait Christus, *fides tua salvam te fecit*. Et Sap. 45. habetur, *In fide sanctum fecit illum*. Tribuit etiam spei, juxta illud Rom. 28. *Spe salvi facti sumus*. Tandem, eleemosynæ, aliisque virtutibus Scriptura tribuit justificationem, quæ tamen non sunt causa nostræ justifi-

cationis, sed tantùm dispositiones: ergo contritio debet esse causa dispositivè dumtaxat, non verò formaliter.

Dices 2. Sanctitas nihil aliud est, quàm id, quod unit animam cum Deo; sed contritionis actus unit animam cum Deo, juxta illud 1. Joan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*: Et infrà, *Qui diliget me, diligetur à Patre meo*: ergo actus dilectionis Dei super omnia, aut contritionis, nos justificat. Resp. majorem esse verã de illo, quod unit animam Deo, & Deum animæ: Unde nego minorem, quia contritio non unit Deum animæ, sed disponit animam, ut Deus ipsi uniatur, ut probat illud Joan. *Qui diliget me, diligetur à Patre meo*. Idcircò qui Deum diligit, est dispositus, ut diligatur. Ad prob. dico, quòd verba Joan. intelligenda sunt de charitate habituali, ut connotat hæc particula, *Manet in charitate*; non verò de actu charitatis, qui cùm non sit permanens ut habitus, in ipso non permanemus sicut in habitu.

Dices 3. Si homo peccator eliciens perfectum actum dilectionis Dei super omnia, moreretur ante infusionem gratiæ, certò esset verè justificatus; cùm cor contritum & humiliatum non despiciat Deus: ergo justificare formaliter, non competit soli gratiæ habituali. *Nego* suppositum: talis enim homo non esset formaliter sanctus, nec justus, sed solùm dispositivè, quippe cùm sola gratia habitualis sit forma justificans; ideò ea sublata, tolleretur effectus formalis justi ac sancti. *Instabis*: ergo talis homo numquam esset beatus, cùm gratia sit fundamentum & mensura gloriæ. *Nego* instantiam: tum quia casus ille est merè speculativus, in praxim numquam reducendus; tum quia probabile judico, Deum dare huic homini gratiam sanctificantem in instanti mortis, vel post mortem; nec hoc videtur repugnans, tum quia

ani-

anima tunc est capax recipiendi eam, tum quia gratia dispositionem hanc consequitur, ut declarat Tridentinum sess. 6. cap. 7.

Dico 2. quòd gratia habitualis sub proprio conceptu gratiæ est causa formalis nostræ justificationis, non verò sub conceptu charitatis, à qua est indistincta. Probatur: Homo formaliter justificatur per id, per quod constituitur dilectus, aut gratus Deo: sed est talis per gratiam: nam charitas facit nos dilectores, cùm charitas sit amor quo homo diligit Deum, *Majorem charitatem nemo habet, &c.* sunt verba quæ indicant charitatem & amorem pro uno & eodem usurpari: ergo justificatio fit per gratiam sub proprio conceptu gratiæ. Sub quo conceptu nedum facit nos gratos Deo, ejusque filios adoptivos, sed etiam hæredes, ut ait Apostolus 1. ad Titum cap. 3. dicens, *Vt justificati gratia ipsius, hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.* Deinde, justificatio est quædam generatio spiritualis: unde Eugenius IV. in decret. union. Armen. §. quinto Ecclesiasticorum apud Lauream in epit. canon. verbo *baptismus*; inquit, *Baptismo homo renascitur*; idem habetur in variis locis sacræ paginæ; sed generatio non fit formaliter per amorem; ideò enim Spiritus Sanctus non est genitus, quia procedit ut amor: ergo fit per gratiam sub proprio conceptu gratiæ, quæ est participatio divinæ naturæ.

Dices: 1. Joan. 4. *Omnis qui diligit, ex Deo natus est*: ergo generatio consistit in charitate, & fit per ipsam: unde idem Apostolus filiationem nostram indicare volens, ait, *Videte, qualem charitatem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur & simus*: ergo charitas nos justificat. *Nego* consequentiam, quia similes textus intelligendi sunt in sensu identico & reali, scilicet quia gratia & charitas sunt unus & idem habitus; non autem in sensu formali & proprio charitatis, ut respondent communiter Scotistæ. Ratio

tio est, quia charitas sub tali conceptu non est principium essendi, sed operandi, scilicet diligendi, præsupponens conceptum essendi: ergo non potest habitus ille nos constituere filios Dei sub conceptu charitatis. Unde Joannes ait, *Qui diligit, ex Deo natus est*: & denotat conceptum generationis præsupponi ad dilectionem habitualem, sicut esse ad operari. Nec refert, quòd ibi non nominetur potiùs gratia quàm charitas; nam Scriptura intendit justificandos & justificatos excitare ad amorem; sicque aliquando charitati, aliquando gratiæ nostram appropriat justificationem; cùm gratia habitualis & charitas sint una & eadem realis entitas, quamvis justificet, prout est gratia.

QUÆSTIO IV.

An de potentia extraordinaria possit quis justificari per externum Dei favorem, vel per solos actus contritionis & charitatis, etiam si gratia sanctificans ei non infundatur?

IN hujus quæstionis titulo, duo dubia resolvenda sunt; quorum primum est, an peccatum possit remitti de potentia Dei absoluta absque infusione gratiæ, seu per solum favorem extrinsecum? aliud verò, an de potentia Dei extraordinaria, contritio possit justificare seclusa gratia.

Dico 1. Quòd potest homo per extraordinariam potentiam Dei, perfectè & completè justificari per solum favorem extrinsecum, seu absque infusione gratiæ. Ita Scotus cum omnibus Scotistis. Prob. 1. Homo est perfectè & completè justificatus, dum ipsi remittuntur

ne-

nedùm offensæ per peccatum illatæ, sed etiam maculæ ex peccato præcedenti in anima relictæ, ut fatetur Gonet. sed offensa & macula peccati in homine existentes, possunt remitti per solum favorem extrinsecum Dei: ergo &c. Prob. minor: Gratia potest auferri ab homine justo per divinam ordinationem, sine peccato: ergo peccatum potest auferri ab homine per ordinationem divinam aut favorem extrinsecum Dei, sine gratia. Antecedens est certum; Deus enim est causa productiva & conservativa gratiæ independenter à peccato; ideòque potest de potentia absoluta esse ejus causa destructiva, independenter à peccato. Prob. conseq. Peccatum & gratia ex Goneto opponuntur sicut lux & tenebræ, propter quod (inquit) peccatum non potest tolli nisi per gratiam, sicut tenebræ tolli non possunt nisi per lucem, & lux nisi per tenebras: at si lux posset tolli per aliud quàm per tenebras, certum est, quòd etiam tenebræ possent tolli sine luce: atqui gratia, ut patet, potest auferri sine peccato: ergo & peccatum sine gratia.

Resp. Gonet. negando paritatem. Ratio discriminis est (inquit) quia gratia in suo esse, fieri, & conservari, à Deo dependet, subindeque per solam substractionem concursus, quo eam conservat, potest destrui: at verò peccatum habituale non sic dependet à Deo, & ideò non potest per solam concursus divini substractionem, sive per solam extrinsecam condonationem deleri; sed solùm mediante infusione formæ contrariæ.

Contra 1. Ratio non valet: Quia licèt Deus non conservet, nec causet maculam peccati, eam tamen permittit, & certum est, quòd non conservaretur, nisi Deus permitteret; sed permittit independenter à gratia: ergo potest destruere peccatum, non permittendo illud, sine gratia, sicut destruit gratiam, non con-

conservando eam sine peccato. 2. Homo potest destruere aliquid, quod non fecit, nec conservat, v.g. vitam alterius: ergo licèt Deus non fecerit peccatum, nec illud conservet, potest tamen illud destruere, sicut gratiam quam fecit & conservat. 3. Essentiale est cuilibet peccato, quòd sit contra legem, & si per impossibile lex deficeret, nullum esset peccatum, ut docet Gonet. in tract. de peccatis: sed Deus potest de potentia sua absoluta ita revocare leges, *Non concupisces, Non occides &c.* ac si nunquam fuissent: ergo potest etiam tollere peccatum, sine gratia.

Prob. 2. Gratia habitualis tollit peccata, quia Deus sic instituit & ordinare voluit, ut patet ex dictis: ergo potest remittere peccatum, quin gratiam infundat. Antecedens est certum: Prob. consequentia: Deus liberè voluit gratiam esse causam expulsivam peccati: ergo potuit destinare aliam qualitatem, sicque remittere peccatum absque infusione gratiæ, vel ex se solo & absque infusione doni, sicut in humanis injuria remitti potest per puram condonationem hominis offensi, ut docet Scotus in 4. dist. 1. quæst. 6. cùm Deus possit ex se solo facere id, quod facit cum creatura, & quod creatura facit in ratione causæ formalis moralis, remota imperfectione.

Confirm. Homo tenetur observare præcepta Dei & Ecclesiæ; at Deus potest de potentia extraordinaria dispensare ipsum, eique dicere, *Non pro te, sed pro omnibus, hæc lex constituta est*: ergo potest etiam eadem potentia remittere peccatum per favorem extrinsecum, non imputantem peccatum. *Deinde*, Deus potest divinitùs acceptare opus à peccatore elicitum: ergo potest non ordinare peccatum ad pœnam: sed non ordinare peccatum ad pœnam, est illud remittere; nam si quis moreretur sine habitu gratiæ, & obligatione aut reatu ad pœnam, non esset

esset damnatus, nec inter peccatores reputaretur: ergo peccatum potest remitti sine infusione gratiæ habitualis.

Prob. 3. Ideò peccatum non potest tolli (inquit Gonet.) sine infusione gratiæ, quia peccatum habituale consistit in sola privatione gratiæ, quæ non potest tolli nisi per infusionem formæ, scilicet gratiæ; sed esto peccatum habituale consistat in sola privatione gratiæ habitualis, nihilominùs absque illa gratia inhærente tolli potest: ergo homo potest justificari sine infusione gratiæ. Major patet. Prob. minor: Ideò homo est in privatione, non verò in negatione gratiæ habitualis, quia est à Deo ordinatus in finem supernaturalem: nam si non esset sic ordinatus, carentia gratiæ in anima, non esset privatio, sed negatio; at Deus potest revocare ordinem hominis in talem finem, ipsum in statu puræ naturæ relinquendo: ergo homo potest divinitùs non esse in privatione gratiæ, quin gratiam habitualem accipiat; subindeque peccatum habituale, dato, quòd consistat in privatione gratiæ, ut docet Gonet. tolli potest per solum favorem extrinsecum.

Resp. Gonet. negando minorem: Ad cujus prob. ait, quòd licèt Deus posset revocare ordinationem hominis in finem supernaturalem, ita ut deinceps in talem finem non esset ordinatus, implicat tamen, quòd postquàm homo ordinatus in illum finem peccavit, faciat Deus, quòd non habuerit talem ordinationem; sufficit autem, ut remaneat privatio gratiæ in ratione privationis, & non reducatur in puram negationem, quòd homo antequàm peccaret, vel quando peccavit, talem ordinationem habuerit.

Contra: Nam licèt implicet, quòd postquàm homo ordinatus in illum finem, peccavit, faciat Deus, quòd non habuerit talem ordinationem; potest tamen facere, quòd actu non

habeat illam, quod sufficit, ut privatio gratiæ in ratione privationis, actu reducatur in puram negationem; quia si ordinatio illa sit ratio formalis, ob quam carentia gratiæ sit privatio, oportet, quòd dum revocatur, tollatur privatio; & carentia quæ remanet, fiat negatio: v. g. carentia visionis in cæco est privatio, & in lapide est negatio; quoniam cæcus est aptus natus ad visionem: at si hæc aptitudo posset auferri à cæco, certum est, quòd carentia visionis in ipso, esset negatio, sicut in lapide, licèt habuerit aptitudinem, quia *sublata causa, tollitur effectus*: ergo si carentia gratiæ sit in homine privatio, non verò negatio sicut in leone, quia homo est ordinatus in finem supernaturalem, leo verò minimè; oportet, quòd revocata ordinatione, tollatur privatio, & carentia quæ semper remanet, dicatur negatio.

Confirm. Carentia justitiæ originalis non habet in nobis (inquit Scotus) rationem peccati, nec privationis, quia non habemus debitum habendi illam post Baptismi receptionem, quia debitum illud commutatum fuit in debitum habendi gratiam sanctificantem; habuimus tamen illud debitum in primo homine, quo non obstante, carentia justitiæ originalis in baptizatis, non est peccatum, nec privatio, sed negatio: ergo licèt homo habuerit ordinationem ad finem supernaturalem, tamen illa ordinatione sublata, privatio gratiæ reducitur in puram negationem; subindeque si Deus revocaret ordinationem hominis, tolleret privationem gratiæ & debitum habendi illam.

Prob. tandem: Si Deus creasset hominem in statu puræ naturæ (ut potuit, teste Goneto) esset absque gratia & peccato; sed Deus potest reducere hominem in statum puræ naturæ. Tum quia non implicat nec ex parte Dei, nec ex parte hominis. Tum quia Deus potest facere, quod facere potuit; unde supposito,

sito, quòd reduceret peccatorem in statum puræ naturæ, homo ille non esset ampliùs peccator, nullam tamen gratiam suscepisset: ergo peccatum fuisset remissum sine infusione gratiæ. *Deinde*, gratia sanctificans & peccatum habituale non opponuntur physicè & immediatè, ut dicemus: ergo ut istud remittatur, non requiritur absolutè infusio illius, nimirùm gratiæ. *Denique*, remissio peccati & infusio gratiæ sunt duæ mutationes. Tum quia constat in Trident. sess. 6. cap. 7. ubi habetur, *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ &c.* Tum quia patet in primis parentibus, quibus Deus dedit gratiam absque ulla peccatorum remissione. Tum quia remissio peccati multiplicatur in illis, qui plura peccata commiserunt, & infusio gratiæ non potest multiplicari, cùm unica actione infundatur: ergo remissio peccati potest esse absque infusione gratiæ. Prob. consequentia: Remissio peccati est prior saltem prioritate generationis & consequentiæ, quàm infusio gratiæ, ut patet in verbis Tridentini suprà relatis; aliàs enim gratia esset simul cum peccato: ergo remissio peccati potest de lege absoluta esse sine infusione gratiæ, quam Deus potest suspendere, donec peccatum sit remissum.

Obj. 1. Gonetus justificatio perfecta & completa non dicit tantùm remissionem, seu condonationem injuriæ Deo per peccatum illatæ, sed etiam emundationem à macula, ex peccato actuali in anima relicta; atqui homo non potest mundari à tali macula per solum extrinsecum Dei favorem, sed ad hoc requiritur necessariò infusio alicujus doni gratuiti & supernaturalis: ergo non potest homo perfectè & completè justificari per solum Dei favorem extrinsecum. Prob. minor: Macula peccati non con-

tate, cùm importet privationem moralem; idcircò non valet paritas de tenebris & de luce, quia tenebræ sunt physica privatio lucis.

Obji. insuper contra Suarez argumento ad hominem: Nam ille author (inquit) in materia de Eucharistia contendit admittendum esse, unum & idem corpus posse de absoluta Dei potentia (quod etiam nos contendimus) esse circumscriptivè in pluribus locis, ut ex hoc meliùs defendi possit contra hujus temporis hæreticos, corpus Christi esse simul in cœlo & in Eucharistia præsens: ergo similiter nos dicere possumus, ad probandum efficaciter contra eosdem hæreticos, justificationem impii fieri per innovationem interiorem, & infusionem justitiæ inhærentis, & firmiùs stabiliendam veritatem Catholicam à sacro-sancta Synodo Tridentina sancitam, nos pariter debere asserere, quòd nec de potentia absoluta possit justificatio impii fieri sine justitia inhærente, & intrinseca peccatoris mutatione.

Respondeo negando consequentiam: quia dum dicunt Thomistæ unum & idem corpus non posse esse in duobus locis circumscriptivè, hæreticus potest concludere: ergo Christus non est præsens in cœlo & in Eucharistia, quoniam quæstio est de potentia absoluta in antecedenti & in consequentia; ideòque si non valet in illo, nec in ista. At in nostra quæstione hoc non sequitur: nam si hæreticus ex hac propositione, *Deus de potentia extraordinaria potest justificare hominem sine infusione gratiæ, ex solo favore extrinseco*, inferret istam: *ergo justificat de facto absque gratia inhærente & infusa*, non valeret; quia antecedens est de potentia extraordinaria, & consequentia de via ordinaria: v.g. verum est dicere contra quosdam hæreticos, Deum redemisse homines per sanguinem Christi; at qui diceret: ergo similiter dicere de-

peccatum non opponuntur sic: ergo possunt divinitùs esse simul. Major patet: Minor prob. Ut unum physicè sumptum opponatur alteri, oportet, quòd ipso posito & producto, aliud removeatur, aut destruatur, secluso quocumque alio, ut producto calore v. g. repellitur & destruitur frigus, & econtra; & posita luce, repelluntur tenebræ: sed peccatum & gratia non sic se habent: ergo. Prob. minor: Volitio non audiendi Missam in die festo, est peccatum; sed posita nolitione illa in voluntate hominis justi, non tollitur gratia qua est justus, nisi accedat lex de Missa audienda in die festo, ut est manifestum; aliàs toties, quoties nollet audire Missam, deperderet gratiam sanctificantem, quod est falsum: ergo peccatum non opponitur gratiæ habituali physicè & ex natura rei, sed tantùm moraliter seu ex vi legis divinæ: nec posita gratiæ habitualis entitate, secluso quocumque alio, peccatum deletur; nam Deus potest conferre gratiam cui vult, *Ubi enim vult, spiritus Domini spirat*: at posito, quòd conferat gratiam peccatori, ut peccatum deleatur, requiritur præterea favor Dei extrinsecus, & retractatio peccatoris, à quibus non dependet infusio aut existentia gratiæ in homine justo: ergo nec gratia delet seu expellit peccatum, secluso quocumque alio, cùm requiratur favor Dei extrinsecus, ut docet Trid. sess. 6. can. 11. his verbis, *Si quis dixerit, &c. aut etiam gratiam qua justificamur, esse tantùm favorem Dei, anathema sit*; subindeque gratia non expellit peccatum physicè & ex natura sua, nec peccatum gratiam; sed tantùm moraliter & demeritoriè, seu ex divina ordinatione, quæ cùm de potentia Dei absoluta sit revocabilis, peccatum potest simul esse cum gratia.

Prob. 2. Gratia habitualis conservatur in homine justo, præcisè quia non peccat, vel quia Deus per suum concursum eam conservat; si

tionem, sed illam supponit: amor verò divinus cùm sit fœcundus & efficax, ac magis sit effectivus, quàm affectivus, intrinsecè immutat objectum, quod diligit; nec supponit, sed ponit bonitatem in rebus; unde idem Sanctus Doctor 1. quæst. 20. art. 2. sic ait: *Amor Deus est infundens & creans bonitatem in rebus*: ergo Deus non potest peccatorem speciali amore diligere, nisi per talem dilectionem, aliquem effectum ipsi imprimat, eumque intrinsecè immutet.

Confirm. Voluntas divina non potest intrinsecè mutari in seipsa, sed solùm potest acquirere novum respectum rationis, ex reali mutatione objecti creati, ad quod terminatur; unde si voluntas divina incipiat amare peccatorèm, quem anteà odio habebat, ipsumque per actum specialis dilectionis respicere, oportet, quòd aliqua mutatio intrinseca fiat in ipso peccatore.

Confirm. ampliùs: Impossibile est fieri transitum de uno contradictorio intrinseco in aliud, sine aliqua mutatione ex parte alicujus extremi: sed cùm Deus incipit peccatorem speciali amore diligere, ille transit de uno contradictorio intrinseco in aliud, nempè de infenso & exoso ipsi Deo, in non infensum & non exosum: ergo tunc debet fieri aliqua mutatio, & cùm illa non possit esse ex parte Dei, necessariò debet se tenere ex parte peccatoris. Major patet, minor suadetur: Si unum contradictorium existat realiter & intrinsecè in subjecto, ut alterum contradictorium possit verificari, necesse est, quòd à subjecto expellatur aliqua forma intrinseca; sed expulsio formæ intrinsecæ non potest fieri nisi per mutationem intrinsecam: ergo nec transitus de uno contradictorio intrinseco in aliud.

Resp. ad argumentum, negando minorem, ut dictum est suprà. Ad prob. concessa majori, nego minorem: Deus enim pacatur homini pec-

peccatori, dum ab ipso aufert reatum ad pœnam actui peccaminoso debitum, ut patet; sed potest sola voluntate, ut dictum est suprà, auferre reatum: ergo & pacari peccatori, sine infusione gratiæ. Ad prob. 1. nego majorem, nempè Deum pacari nobis, esse Deum diligere nos dilectione speciali, quia aliud est amare, aliud odio habere, & aliud pacari: nam diligere supponit pacari, & excludit odium; pacari verò est quasi medium inter utrumque, ut videmus apud homines; cùm pacari idem sit ac non velle vindicare commissum, quod Deus potest facere, quin recipiat peccatorem ad amicitiam specialem; unde falsum est pacem in Deo respectu nostri, consistere in speciali ejus dilectione, si sumatur negativè, scilicet prout idem est ac non odio habere. 2. Nego minorem. Tum quia Deus potest constituere peccatorem diligibilem, per aliam qualitatem; subindeque sine gratiæ infusione. Tum quia Deus potest absque ulla infusione doni supernaturalis, & quin imprimat homini aliquem effectum, eum destinare ad aliquem finem, sicut prædestinavit aliquos homines ad gloriam absque infusione doni supernaturalis, & propter hanc destinationem, aut ordinationem, diligere talem hominem. Ad prob. dico D. Thomam loqui in via ordinaria, non verò in extraordinaria, ut nos loquimur: quia cùm ille divinus amor sit liber in productione, potest esse erga aliquem hominem affectivus, & non effectivus, cùm sit tam liber in effectu, quàm in affectu; & affectivus, non sit idem ac effectivus, ut patet in creatura possibili, circa quam datur in Deo amor affectivus, non verò effectivus; aliàs creatura possibilis producta esset & realis, cùm de ratione amoris effectivi sit producere, aut efficere illud, ad quod tendit.

Ad 1. confirm. nego assumptum de mutatione physica: nam Deus potest constituere ali-

quem,

quem, regem omnium hominum abſque ullo termino reali producto, vel producendo per illam volitionem; & conſequenter quin homo ille phyſicè & intrinſecè mutetur: ergo poteſt etiam abſque mutatione phyſica in peccatore, ipſum conſtituere juſtum & amicum, ſaltem negativè, id eſt, non inimicum.

Ad 2. confirm. diſtinguo majorem: Impoſſibile eſt fieri tranſitum de contradictorio in contradictorium, ſine aliqua mutatione phyſica vel morali ex parte alicujus extremi, concedo; ſine mutatione phyſica, nego: & conceſſa minori, nego conſequentiam de mutatione phyſica: nam qui diſpenſatur à voto ſolemni, tranſit de contradictorio in contradictorium, ſine mutatione phyſica.

Reſp. Gonet. negando paritatem: quia ſupponit eſſe averſum à Deo, non eſſe effectum dependentem ab aliqua Dei diſpoſitione, ſed ex ſola natura peccati mortalis; ſicut eſſe cæcum, aut mortuum provenit formaliter ex ſola natura privationis viſus, aut vitæ; ac proinde (inquit) ſicut eſſe cæcum, aut mortuum, non poteſt tolli niſi per receptionem formarum hujuſmodi privationibus oppoſitarum; ita & eſſe averſum à Deo, tolli nequit niſi per receptionem alicujus formæ ſupernaturalis: At hæc ſuppoſitio Goneti eſt falſa, ut patet ſuprà, ubi dictum eſt, peccatum eſſe averſionem dependenter à divina lege, talem actum peccaminoſum prohibente: ergo poteſt tolli, quin homo intrinſecè & phyſicè mutetur per receptionem formæ; quin etiam divina voluntas Dei mutetur in ſe, quia peccatum conſiſtit in obligatione ad pœnam, ſicut v. g. votum in obligatione ad obſervantiam rei promiſſæ: ergo ſicut in diſpenſatione voti nulla fit mutatio in diſpenſante, qui per condonationem diſſolvit obligationem; ita pariter Deus poteſt diſpenſare hominem à pœna aut reatu per condonationem, quin in ſe mutetur.

Dico

Dico 2. quòd actus contritionis vel charitatis potest esse, de potentia absoluta Dei, causa formalis nostræ justificationis; ita omnes Scotistæ. Prob. Gratia habitualis quæ est causa formalis justificationis nostræ, non justificat, nec peccata delet, physicè & ex natura rei, sed moraliter & ex divina ordinatione destinante entitatem hanc, nempè gratiam, & non aliam, in sanctificationem animarum, & remissionem peccatorum, ut dictum est suprà: ergo de potentia extraordinaria, actus contritionis potest esse causa formalis moralis nostræ justificationis, & destinari à Deo ad formalem sanctificationem, sicut gratia destinata fuit. Antecedens est certum, & constat suprà. Prob. consequentia: 1. Deus liberè destinavit gratiam: ergo potuit destinare actum contritionis. 2. Gratia ex natura sua non exigit ordinari à Deo ad sanctificationem animarum. Tum quia nulla creatura exigit naturaliter & irrevocabiliter amari à Deo. Tum quia nulla creatura potest naturaliter, id est, ex natura sua, delere peccatum: ergo contritio potuit destinari & constitui sicut gratia habitualis; cùm nulla sit ratio specialis in gratia habituali, exigens ordinari: Imò potiùs contritio, quàm gratia, quia contritio peccatorum ordinat ex se hominem in Deum, gratia verò ex divina ordinatione dumtaxat.

Confirm. Deus potest de via absoluta justificare hominem, ipsique remittere peccata absque infusione gratiæ, per favorem extrinsecum, & absque ullo retractationis actu ipsius hominis: Primum patet suprà ex dictis, secundum est certum: nam (inquit Doctor) homo offensus potest remittere offensam sibi irrogatã quin offendens pœniteat, nullumque retractationis actum eliciat circa factum seu offensam; ideòque multò magis Deus id facere potest, cùm sit infinitè misericors. Præterea, pœnitentia aut retractatio requiritur, quia Deus

statuit nullum peccatum remittere sine pœnitentia, juxta illud, *Nisi pœnitentiam egeritis, &c.* Et consequenter potest de lege extraordinaria remittere peccatum, quin peccator pœniteat positivè, nec retractet factum; cùm peccatum, nec misericordia, hujusmodi conditionem exigant: ergo contritio, de potentia absoluta Dei, potest esse causa formalis nostræ justificationis.

Prob. 2. Contritio potest, de potentia Dei absoluta, esse causa formalis nostræ justificationis, si præstare possit effectus, quos gratia sanctificans præstat homini, ut justificetur; sed potest eos divinitùs præstare: ergo. Prob. minor: Gratia aufert ab homine justificando 1. Aversionem à Deo: peccatum enim *est aversio à Deo, & conversio ad creaturas.* 2. Offensam. 3. Reatum ad pœnam æternam, quia qui caret aversione à Deo, offensa, ac reatu, est justificatus: sed contritionis actus potest hæc tria auferre. 1. Aversionem à Deo, cùm sit conversio ad Deum, & detestatio aut aversio ab objecto, ad quod erat conversus. 2. Offensam, quoniam homo per talem contritionis aut dilectionis actum non est dignus odio, nec indignus acceptatione; imò Deus promittit convertere se ad contritum, juxta illud Zach. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*: & diligére eos, qui diligunt ipsum, ut patet ex illo Prov. 8. *Ego diligentes me, diligo*; ideòque Deus non est offensus illis, qui actum contritionis aut dilectionis habent, sed pacatus. 3. Tandem, potest auferre reatum ad pœnam, quia provenit ex aversione à Deo & ex offensa; & consequenter cùm contritio auferret aversionem & offensam, auferret etiam reatum ad pœnam: ergo contritio quæ ex divina institutione dumtaxat est dispositio ad justificationem, potest de ordinatione absoluta esse causa formalis justificationis, cùm possit

præ-

præstare effectus justificativos, quos modò gratia præstat.

Obj. 1. Gonetus: Forma quæ ex natura sua præstare non potest formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipsum formaliter præstare potest: sed actus contritionis & charitatis non possunt ex natura sua præstare formaliter, sed tantùm dispositivè, effectum justificationis impii, sive remissionem peccati; aliàs non esset ratio, cur de facto illam remissionem dispositivè tantùm præstarent, non verò formaliter: ergo nec de potentia Dei absoluta. Major, in qua solùm potest esse difficultas, prob. Nam ut forma, quæ naturaliter præstare non potest formaliter aliquem effectum, id posset de potentia Dei absoluta, neccessarium esset, quòd Deus naturalem illius impotentiam quoad hoc suppleret, vel per seipsum, vel per aliud; sed Deus neque per seipsum, neque per aliud potest talem impotentiam supplere: ergo forma quæ ex natura sua præstare non potest formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipsum formaliter præstare potest. Major constat. 1. pars minoris etiam patet, quia cùm genus causæ intrinsecæ materialis & formalis in suo conceptu formali dicant imperfectionem, Deus nequit immediatè per seipsum earum vicem supplere. 2. verò prob. quia vel illud aliud quod in proposito superadderetur illi actui contritionis aut dilectionis, esset ejusdem speciei cum ipso, vel diversæ? Si ejusdem speciei: ergo & ejusdem virtutis connaturalis, & sic manebit actus contritionis & dilectionis, etiam cum illo addito, impotens ad causandum effectum, de quo est quæstio: Si diversæ speciei, jam non ipse actus contritionis & dilectionis erit causa formalis justificationis; sed illa nova forma superaddita, *addo* (inquit) quòd si talem virtutem posset recipere, causa formalis esset propriè & in rigore instrumentum: nam instru-

mentū formaliter constituitur per hoc, quòd recipiat virtutem à principali agente ad causandū effectum, quem ex natura sua & ex principiis intrinsecis causare non potest; sed repugnat dari instrumentum in genere causæ formalis, cùm illud ad genus causæ efficientis pertineat: ergo & causam formalem, talem virtutem recipere.

Resp. Argumentum supponere justificationem esse effectum physicum, ex natura & vi entitatis gratiæ provenientem, quod falsum esse probat quæstio 4. disput.2. Unde distinguo majorem: Forma quæ ex sua natura præstare non potest formaliter aliquem effectum physicum, neque per divinam potentiam ipsum formaliter prçstare potest, concedo; Moralem, nego: v. g. lignum non potest dealbificare subjectum, etiam per divinam potentiam, quia dealbificatio est effectus physicus albedinis, quem lignum ex natura sua præstare non valet: at si dealbificatio esset effectus moralis, seu ex divina ordinatione causatus, certum est, quòd licèt lignum ex natura sua dealbificationem causare non valeat, posset tamen per divinam potentiam: ergo licèt actus contritionis & charitatis nequeant ex natura sua præstare effectum justificationis, quem gratia præstat ex divina institutione, potest tamen ipsum præstare per divinam potentiam; quoniam non est effectus physicus, sed moralis. Ad prob. dico, quòd major est vera, dum effectus est physicus, & ex natura formæ provenit, seclusa quacumque ordinatione, qualis est v. g. dealbificatio: & falsa, dum effectus est moralis proveniens ex forma, quatenus substat divinæ ordinationi, qualis est v. g. justificatio, quam gratia habitualis præstat, quin Deus ipsius impotentiam suppleat, cùm justificatio impii & remissio peccati non sint effectus debiti, nec naturales creaturæ, ut dictum est suprà; sed quatenus est ordinata à Deo ad talem effectum, sicut in doctrina aliquorum Thomistarum, character

Bap-

Baptismalis destinatus fuit ad formalem constitutionem Christianorum. Unde patet alias probationes minoris esse inutiles, cùm militent contra supplementum actui contritionis superadditum, quod nos non admittimus. *Ad additum*, dico cum Mastrio tom. 2. disp. 7. n. 263. quòd sicut datur causa moralis instrumentalis in genere causæ efficientis, causans gratiam moraliter; ita pariter (inquit) datur causa formalis moralis sanctitatis, quæ etiam dici potest instrumentalis. Et hæc juxta præsentem Dei providentiam est gratia ipsa habitualis, in casu autem proposito esset actus contritionis vel dilectionis, moraliter permanens, donec peccatum retractaretur: ergo non implicat, quòd actus contritionis esset id quo Deus justificat, si ipse vellet de potentia absoluta, sicut secundùm præsentem providentiam voluit gratiam esse id quo homines modò justificantur; nec ad hoc requireretur, quòd actus contritionis reciperet virtutem aliquam, ut posset justificare; sed sufficeret ei favor Dei intrinsecus ipsum ordinans, sicut sufficit gratiæ qua sanctificamur.

Obj. 2. Actus contritionis vel charitatis est ex natura sua fluens & transiens: ergo non potest esse forma justificans, etiam de potentia absoluta. Prob. consequentia: De essentia formæ justificantis & remittentis peccata, est, ut permaneat in justificato, nisi per peccatum mortale auferatur, aut Deus velit eam auferre suspendendo concursum conservantem: ergo si actus contritionis vel charitatis sit transiens ex natura sua: & desinat esse absque introductione formæ contrariæ, & absque suspensione concursus conservativi, non poterit etiam de absoluta potentia esse forma justificans permanenter.

Resp. 1. distinguendo antecedens: Actus contritionis est ex natura sua transiens, physicè, concedo; moraliter, nego antecedens & consequentiam: nam licèt actus contritionis transeat,

permanet tamen moraliter & in divina acceptatione, sicut actus peccaminosus, qui licèt transeat physicè, remanet tamen moraliter, donec remittatur. Resp. 2. negando consequentiam. Ad prob. distinguo antecedens: De essentia formæ justificantis & remittentis peccata, est, ut permaneat in justificato, secundùm præsentem providentiam, concedo; Secundùm providentiam extraordinariam, & potentiam Dei absolutam, nego. In casu enim proposito, cùm forma justificationis esset diversa ab illa qua modò justificamur, modus esset etiam diversus; unde si modò forma sanctificans permaneat physicè in justificato, facta suppositione non permaneret physicè, sed tantùm moraliter. Omitto authoritatem D. Thomæ qua probat, ad remissionem peccati requiri infusionem gratiæ, quia argumentum, quod conficit ex illa authoritate, supponit peccatum habituale consistere in privatione gratiæ, quod est falsum, ut patet in tract. de peccatis. Omitto aliud quo probat in statu naturæ puræ non requiri infusionem gratiæ, quod verum esse concedimus.

QUÆSTIO V.

An de potentia Dei absoluta, gratia habitualis & peccatum mortale possint esse simul in eodem subjecto?

DIco, quòd peccatum & gratia possunt de potentia Dei absoluta esse simul in eodem subjecto. Ita omnes Scotistæ cum Doctore. Prob. 1. Ut peccatum & gratia nequeant esse simul divinitus, oportet, quòd sint duæ formæ, physicè ex natura rei oppositæ, sicut calor & frigus, vel lux & tenebræ; sed gratia & pec-

peccatum non opponuntur sic: ergo possunt divinitùs esse simul. Major patet: Minor prob. Ut unum physicè sumptum opponatur alteri, oportet, quòd ipso posito & producto, aliud removeatur, aut destruatur, secluso quocumque alio, ut producto calore v. g. repellitur & destruitur frigus, & econtra; & posita luce, repelluntur tenebræ: sed peccatum & gratia non sic se habent: ergo. Prob. minor: Volitio non audiendi Missam in die festo, est peccatum; sed posita nolitione illa in voluntate hominis justi, non tollitur gratia qua est justus, nisi accedat lex de Missa audienda in die festo, ut est manifestum; aliàs toties, quoties nollet audire Missam, deperderet gratiam sanctificantem, quod est falsum: ergo peccatum non opponitur gratiæ habituali physicè & ex natura rei, sed tantùm moraliter seu ex vi legis divinæ: nec posita gratiæ habitualis entitate, secluso quocumque alio, peccatum deletur; nam Deus potest conferre gratiam cui vult, *Ubi enim vult, spiritus Domini spirat*: at posito, quòd conferat gratiam peccatori, ut peccatum deleatur, requiritur prætereà favor Dei extrinsecus, & retractatio peccatoris, à quibus non dependet infusio aut existentia gratiæ in homine justo: ergo nec gratia delet seu expellit peccatum, secluso quocumque alio, cùm requiratur favor Dei extrinsecus, ut docet Trid. sess. 6. can. 11. his verbis, *Si quis dixerit, &c. aut etiam gratiam qua justificamur, esse tantùm favorem Dei, anathema sit*; subindeque gratia non expellit peccatum physicè & ex natura sua, nec peccatum gratiam; sed tantùm moraliter & demeritoriè, seu ex divina ordinatione, quæ cùm de potentia Dei absoluta sit revocabilis, peccatum potest simul esse cum gratia.

Prob. 2. Gratia habitualis conservatur in homine justo, præcisè quia non peccat, vel quia Deus per suum concursum eam conservat; si

primum, ergo datur qualitas absoluta, quæ non dependet à Deo, sed à sola absentia contrarii; quod est falsum, quia Deus potest auferre gratiam ab homine independenter à peccato; & ideò existit in homine justo, præcisè quia Deus eam conservat: ergo Deus potest eam conservare adveniente peccato, & consequenter de potentia Dei absoluta, peccatum & gratia possunt esse simul. Prob. consequentia 1. Si Deus non posset conservare gratiam cum peccato simul, maximè quia peccatum & gratia sunt formæ incompatibiles; sed hoc non obstat de potentia absoluta: nam duo corpora sunt incompatibilia in eodem loco, ratione quantitatis; tamen corpus Christi obsignatum tumulum resurgendo pervasit, ut fides docet: duæ formæ substantiales possunt divinitùs esse in eodem subjecto, ut docent nostri Philosophi: ergo licèt gratia & peccatum sint duæ formæ ex natura rei incompatibiles; sicut duo corpora quanta in eodem loco (quod tamen falsum est) possunt nihilominùs esse simul in eodem subjecto: imò cum majori facilitate, quia sunt in diversis subjectis proximis & immediatis, ut fatetur Gonet. 2. Gratia habitualis habet esse à solo Deò per creationem, & desinit esse per annihilationem, ut dictum est suprà: ergo non potest desinere esse in subjecto, ex positione solius peccati; & ideò requiritur etiam, quòd Deus velit annihilare gratiam, ut non conservetur simul cum peccato, sed non cogitur per peccatum ad annihilationem gratiæ: ergo volente Deo, gratia potest esse cum peccato.

Prob. 3. Posita gratia, Deus potest de potentia absoluta non remittere peccatum: ergo gratia & peccatum possunt esse simul. Consequentia patet, prob. antecedens 1. Infusio gratiæ & remissio peccati sunt duæ mutationes distinctæ & beneficia diversa, ut jam dictum est: ergo Deus potest præstare unum, quin præstet aliud.

2. Si posita gratia non posset non remittere peccatum, sequeretur, quòd necessitaretur per entitatem gratiæ ad amandum hominem, in quo esset gratia, nec posset eum excludere à gloria, ipsa gratia permanente, cùm esset sine peccato: sed hoc est falsum: ergo posita gratia Deus potest non remittere peccatum. Major est certa. Prob. minor: Nulla creatura potest necessitare Deum ad amorem specialem, nec ad veniam. Tum quia Deus est agens liberum in omnibus operationibus, quæ ad extra fiunt. Tum quia, quod necessitat ad amorem, debet esse infinitè aut summè amabile, ut patet in doctrina Goneti de essentia divina, quæ propter hanc rationem necessitat beatos ad amorem: ergo gratia non necessitat Deum ad amandum hominem habentem ipsam, nisi in quantùm Deus voluit illam qualitatem esse objectum divini amoris & complacentiæ, ac formam peccati expulsivam; idcircò cùm possit de potentia absoluta cessare ab illa volitione aut ordinatione, sequitur, quòd gratia potest esse in homine, quin Deus illum amet, nec ipsi peccata remittat.

Confirm. Gonet. tom. 1. tract. 4. disput. 3. quæst. 2. docet, divinam voluntatem posse manere suspensam ab omni terminatione libera ad creaturas: ergo hoc supposito, Deus potest non amare, nec odio habere hominem habentem gratiam. Prob. consequentia: Gratia est creatura, cùm sit qualitas: ergo in casu proposito potest esse in homine, quin voluntas Dei sit ad ipsum terminata, id est, quin Deus amet vel odio habeat hominem illum: sed sine divino amore peccata non possunt remitti. Tum quia remissio peccati est beneficium, cujus causa est amor. Tum quia ex Goneto, amor quo Deus nos diligit, delet peccata: ergo gratia posita, peccatum etiam stare potest.

Prob. ultimò: Subtractio gratiæ, est pœna quam homo per peccatum meretur. Tum quia

mors, seu privatio gratiæ est stipendium peccati, ut monet Apostolus. Tum quia subtractio gratiæ originalis, est pœna propter peccati originalis demeritum inflicta: ergo peccatum & gratia de potentia absoluta possunt esse simul. Prob. consequentia: Delictum potest esse sine pœna debita, de via extraordinaria, seu potest non puniri; sed justum non puniri, dum peccat, est non perdere gratiam: nam si punire, sit auferre gratiam; non punire, est non auferre eam: ergo peccatum, quod est delictum, potest de potentia Dei absoluta esse sine pœna infligenda, seu sine subtractione gratiæ, quod idem est, ac esse simul cum gratia.

Obj. 1. Gonetus ex sacra Scriptura, dicitur enim 1. Joan. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius* (scilicet gratia sanctificans) *in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*; quibus verbis Apostolus non solùm incompossibilitatem gratiæ cum peccato declarat, sed etiam profundissimam illius rationem insinuat, quæ sic potest breviter proponi: Gratia est semen Dei, seu natura divina participata; sed natura divina participata non potest cum peccato, sive actuali, sive habituali, stare etiam de absoluta potentia: ergo nec gratia. Minor prob. Sicut natura divina est ipsamet rectitudo, sanctitas & puritas per essentiam; ita participatio divinæ naturæ est participatio divinæ rectitudinis, puritatis, & sanctitatis: ergo sicut natura divina, ratione suæ infinitæ sanctitatis & puritatis, habet omnimodam incompossibilitatem cum peccato; ita & gratia ob participationem ejusdem puritatis & sanctitatis, eamdem participativè habebit cum peccato repugnantiam: quod enim alicui formæ convenit per essentiam, participationi ipsius competit per participationem; sicut Lunæ competit illuminare & expellere tenebras, quia lumen ejus est participatio lucis Solis.

Confirm. Fides, Prophetia & lumen gloriæ ſtare nequeunt cum errore, mendacio, & falſitate; quia participant divinam cognitionem, quæ cum illis defectibus eſt incompoſſibilis. Item charitas non poteſt ſimul eſſe cum averſione & odio Dei, quia eſt participatio divini amoris, qui averſionem ſeu odium Dei formaliter excludit, & cum eo ſtare nequit: ergo ſimiliter cùm gratia habitualis divinam ſanctitatem participet (unde & ſanctificans dicitur) ſicut natura divina, ratione ſuæ infinitæ ſanctitatis, omnimodam habet cum peccato, ſive actuali, ſive habituali, incompoſſibilitatem; ita & gratia ratione ſanctitatis participatæ quam in ſe continet, eamdem habebit repugnantiam.

Reſp. Argumentum ſupponere, gratiam eſſe participationem phyſicam formalem ex natura rei, quod ſuprà negatum eſt; unde dico, ſacram Scripturam eſſe intelligendam de gratia ſecundùm præſentem Dei providentiam, non verò ſecundùm providentiam poſſibilem. Ad *propoſitum* diſtinguo majorem: Gratia eſt ſemen Dei phyſicè & ex natura ſua, ſicut grana, triticum & ſimilia, nego: Moraliter & ex divina ordinatione, quemadmodum Sacramenta ſunt fontes gratiæ, concedo. Diſtinguo pariter minorem: Natura divina participata phyſicè & ex natura rei, non poteſt ſtare cum peccato; concedo: Participata moraliter & ex divina ordinatione, nego minorem & conſequentiam: Quia gratia eſt natura Dei participata, moraliter, ut dixi ſuprà in propria quæſtione; unde cùm non competat gratiæ ex natura rei eſſe participationem naturæ divinæ, ſicut convenit lumini Lunæ illuminare & expellere tenebras, ſed ex divina ordinatione dumtaxat, ſequitur 1. quòd ſublata divina ordinatione entitas gratiæ non eſt participatio naturæ Dei; 2. quòd ſic conſiderata, poteſt ſimul ſtare cum peccato.

Ad cõfirm. nego consequentiã: Quia fides, prophetia & lumen gloriæ participant physicè & ex natura rei divinã cognitionẽ, & expellunt ex natura rei errorem, mẽdaciũ & falsitatẽ, quæ opponuntur etiam physicè fidei, prophetiæ & luminis gloriæ: at gratia physicè considerata, id est, seclu'a divina ordinatione, non est participatio divinæ naturæ, sed tantùm principiũ diligendi Deum supernaturaliter: nec peccatũ physicè sumptũ, seu quatenùs est actio, opponitur gratiæ, sicut lumen gloriæ, quatenùs est habitus, opponitur falsitati.

Obj. 2. Cùm gratia habitualis habeat ex natura sua vim expellendi peccatũ, si Deus de absoluta potentia impediret, ne ipsum de facto expelleret, illud Deo ut cõservatori speciali tribueretur: sed hoc repugnat: ergo & illud. Minor est certa; sicut enim Deus ratione suę infinitę sanctitatis nõ potest causare peccatũ in anima, ita nec illud in ea cõservare, præsertim cùm cõservatio sit cõtinuata productio, & talis naturę, quòd produceret rẽ quam conservat, si eam nõ inveniret productã, ut communiter docent Philosophi. Major verò suadetur: Illud, quod est à Deo ut operante præternaturaliter, seu extra exigentiã & connaturalem inclinationẽ causarũ secundarum, ipsi ut authori speciali tribuitur; hac enim ratione omnia miracula in Deũ ut authorem & provisorem specialẽ reducuntur: ergo sicut si Deus per absolutam potentiã impediret, ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, cõservatio frigoris ipsi ut authori & causæ speciali tribueretur; ita cùm gratia habitualis non minorem habeat vim ex natura sua expellẽdi peccatum, quâm calor ad expellendum frigus, imò multò majorẽ; si Deus de absoluta potentia impediret, ne ipsũ de facto expelleret, ejus conservatio seu non expulsio, in Deum ut authorem seu conservatorem specialem reduceretur.

Resp. negãdo majorẽ, cùm cõstet ex dictis gratiã habere vim expellẽdi peccatũ, ex divina ordine dũtaxat; unde si, posita gratia, peccatũ perseve-

vera-

veraret, cõservatio ipsius nõ esset Deo ut authori speciali tribuẽda, quia conservaretur eodẽ modo quo ante infusionẽ gratię cõservatur: nam si gratia nõ expelleret illud, hoc non esset ex defectu naturalis virtutis, à Deo impeditę; sed ex defectu divini favoris extrinseci non cõcessi. Ad prob. nego cõsequentiã: Quia si Deus impediret, ne calor ignis expelleret frigus, impediret actionẽ naturalem caloris, quod fieri nequit sine miraculo, & consequẽter quin Deus sit author specialis conservationis frigoris: At si impediret, ne gratia expelleret peccatũ, nullã actionẽ aut vim gratię naturalẽ impediret, cùm gratia nõ expellat peccatũ ex natura sua, sed ex divina ordinatione, ut dictum est suprà: ergo Deus nõ esset author peccati, quia cùm non esset causa productiva, non esset cõservativa, nisi permittẽdo seu non cõdonando, sicut modò est: nam si modò condonaret peccata impiorum, certum est, quòd non permanerent.

Obj. 3. Quę privativè opponũtur, nõ possunt esse simul in eodem subjecto, etiã de absoluta Dei potẽtia; sed respectu naturę elevatæ ad ordinẽ & finẽ supernaturalẽ, gratia habitualis & peccatũ opponũtur privativè: ergo &c. Maj. patet, minor prob. Peccatũ habituale cõsistit in quadã macula relicta in anima ex peccato actuali, & in ea veluti habitualiter perseverante, donec præcedens peccatũ retractetur; sed talis macula in statu elevationis naturæ humanę ad ordinem supernaturalem, consistit in privatione gratiæ habitualis, cum respectu ad actũ peccati pręcedentẽ, à quo causatur, subindeque privativè ipsi opponitur: ergo in statu elevationis naturę humanę ad ordinem supernaturalẽ, gratia & peccatum habituale opponuntur privativè. Idem cum proportione dicendũ est de peccato actuali. Unde peccatum habituale expellit gratiam, nedùm moraliter & demeritoriè, sed etiã physicè; non activè, sed formaliter per incompossibilitatem, & eo modo quo mors expellit vitam, & tenebræ lucem. At

verò

verò peccatum actuale expellit eam activè moraliter & physicè, quia expellere physicè aliquam formam, non est aliud quàm causare physicè aliquod cùm ea ex natura rei incompossibile: peccatum autem actuale causat peccatum habituale, quod ex natura rei cum gratia incompossibile est.

Confirm. Peccatum actuale est obstaculum infusioni & conservationi gratiæ: ergo necessariò infert privationem gratiæ. Consequentia patet; ideò enim corpus opacum Soli oppositum facit umbram, & infert privationem lucis, quia est obstaculum irradiationi. Antecedens prob. Peccatum mortale actuale contrariatur amicitiæ Dei, quia homo illud eligendo præfert privatum commodum, vel voluntatem propriam, amicitiæ & dilectioni Dei: ergo est obstaculum infusioni & conservationi gratiæ, quæ est effectus dilectionis Dei specialis erga hominem.

Resp. ad argumentum negando minorem. Ad prob. nego minorem, cùm peccati macula non consistat in privatione gratiæ; sed in reatu ad pœnam, ut ostendimus in tract. de peccatis, cum Doctore contra Gonetum. Nego etiam peccatum actuale opponi gratiæ, privativè, cùm effectus quem ex Goneto connotat, nempè peccatum habituale, in privatione gratiæ non consistat. Unde nego gratiam habitualem expellere physicè formaliter peccatum, sicut mors expellit vitam, & tenebræ lucem. Tum quia peccatum non est privatio gratiæ, sicut mors est privatio vitæ. Tum quia gratia & peccatum non opponuntur physicè ex naturæ rei, sed tantùm moraliter demeritoriè. Nego etiam, quòd peccatum actuale expellat physicè gratiam, cùm falsum sit, quòd causet ex natura sua peccatum habituale: nam peccatum actuale, seu actus peccaminosus, non relinquit maculam in anima ex se, sed ex lege divina, ut

etiam evidenter constat ex dictis: ergo sublata lege (quam Deus de potentia absoluta auferre potest) peccatum actuale nullam maculam causaret; subindeque non opponitur privativè gratiæ. Deinde, quamvis ex se maculam causaret, tamen non opponeretur gratiæ privativè quia illa macula non est formaliter privatio gratiæ, ut dixi & fusè probavi in tractatu de peccatis.

Ad confirm. distinguo antecedens: Peccatum actuale est obstaculum infusioni aut conservationi gratiæ, physicum & ex natura sua, sicut corpus opacum Soli oppositum, est obstaculum ejus irradiationi, nego: Moraliter & ex divina ordinatione, sicut matrimonium v. g. est obstaculum ad Presbyteratum, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad prob. distinguo pariter antecedens: Peccatum mortale contrariatur amicitiæ Dei, physicè & ex natura rei, nego; Demeritoriè, concedo. Tum quia actus peccaminosus, v. g. comestio carnis in die cinerum, physicè seu sublata lege, non contrariatur amicitiæ Dei, cùm nullum sit peccatum nisi per legem. Tum quia homo eligendo illud peccatum physicè sumptum, non præfert privatum commodum & voluntatem propriam, amicitiæ & dilectioni Dei, nisi quia datur lex tale commodum prohibens; unde si Deus auferret legem de potentia absoluta, peccator non præferret se Deo. Deinde, licèt homo eligendo peccatum præferat propriam voluntatem dilectioni & amicitiæ Dei; tamen Deus potest de potentia absoluta, non obstante hujusmodi præferentia, ipsi infundere gratiam physicè sumptam. Tum quia sic considerata, nullum effectum formalem peccato oppositum præstat. Tum quia Deus potest cedere juri suo, & non offendi, & pacari.

Obj. 4. Per peccatum mortale homo fit dignus pœna æterna, juxta illud ad Rom. 6.

*Stipendium peccati, mors;*ècontra verò per gratiam & charitatem meretur vitam æternam: dicitur enim Joan. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum,* in qua manifestatione consistit vita æterna, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum;* sed nullus potest esse dignus simul vita & morte æterna: ergo est impossibile, quòd aliquis habeat gratiam habitualem, & habitum charitatis simul cum peccato mortali actuali.

Resp. 1. cum Mastrio, quòd homo habens gratiam & peccatum, non esset dignus simul vita & morte æterna, sed tantùm morte, quia (inquit) gratia tunc non præstaret effectus, quos præstat modò, sed præcisè faceret talem hominem in amorem Dei inclinatum. Resp. 2. distinguendo majorem quoad utramque partem: Per peccatum mortale homo fit dignus pœna æterna, absolutè ex natura actus, seclusa quacumque lege; & ècontra, per gratiam meretur vitam æternam, ex vi & natura habitus gratiæ, seclusa divina ordinatione, nego; posita lege aut divina ordinatione, concedo majorem. Mors enim apud Apostolum, est stipendium peccati, & apud Joannem, vita æterna est præmium gratiæ, quia divina voluntas sic statuit & ordinavit; ideòque concessa minori, nego consequentiam: quia in hoc casu nulla esset lex de morte infligenda, nec de vita æterna retribuenda: nam dum dicimus, peccatum & gratiam posse esse simul, non consideramus gratiam quatenùs subest divinæ ordinationi, nec peccatum quatenùs est contra legem Dei, sed quatenùs est qualitas supernaturalis, & peccatum prout est actus physicus: ergo possibile est divinitùs, quòd aliquis habeat gratiam habitualem & peccatum simul, quin sit simul dignus vita & morte æternà.

Obj. 5. Implicat contradictionem, quòd aliquis simul habeat plures ultimos fines totales inter se non subordinatos; alias quilibet esset ultimus, & non ultimus: sed ille qui gratia & charitate præditus est, habet Deum pro ultimo fine totali; ille verò qui peccat mortaliter, ultimum finem in creatura, seu in bono proprio & privato adæquatè constituit: ergo implicat contradictionem, quòd aliquis in gratia & peccato simul existat.

Resp. distinguendo majorem: Implicat contradictionem, quòd aliquis simul habeat plures ultimos fines totales, eodem modo, concedo: Diverso modo, nego. Distincta pariter minori, nego consequentiam: quia ille qui esset gratia præditus, haberet Deum pro ultimo fine per modum habitus, & creaturam per modum actus: haberet Deum pro ultimo fine, physicè, & creaturam moraliter; ideòque non implicat contradictionem.

Obj. 6. Gratia habitualis, cùm sit principium radicale operum supernaturalium, est vita spiritualis seu supernaturalis animæ, sicut anima est vita corporis: peccatum verò econtrà est mors spiritualis ejus. Unde Gregor. Nazian. orat. 19. ad finem ait, *Vna mors peccatum est, est enim animæ interitus*. Et August. serm. 5. de verbis Domini: *Sicut* (inquit) *anima est vita corporis, ita animæ est vita Deus* (unitus ipsi per gratiam, & charitatem) *Sicut expirat corpus, cùm animam emittit; ita expirat anima, cùm Deum amittit: Deus amissus, mors animæ: anima emissa, mors corporis*: ergo sicut vita & mors corporea non possunt simul esse in eodem subjecto etiam de absoluta Dei potentia, ita nec gratia & peccatum, sive actuale, sive habituale, simul stare in eadem anima.

Confirm. Gratia in Scriptura vocatur lumen; peccatum verò dicitur tenebræ, ut patet ex illo 1. Petr. 2. *De tenebris nos vocavit in admirabile*

lumen

lumen suum, id est, de peccatis ad gratiam: ergo sicut tanta est inter lucem & tenebras pugna, ut ne divinitùs quidem in eodem subjecto & eodem tempore simul esse possint, ita tanta est inter peccatum mortale & gratiam repugnantia & oppositio, ut etiam per absolutam Dei potentiam simul stare nequeant in eadem anima; *Quæ enim* (inquit Apostolus) *participatio justitiæ cum iniquitate, aut quæ societas lucis ad tenebras?*

Resp. negando consequentiam: Quia vita & mors corporea opponuntur privativè, cùm mors sit physica privatio vitæ corporeæ: at gratia & peccatum non opponuntur privativè ex natura rei, sed tantùm moraliter demeritoriè, quia gratia non est principium radicale operum supernaturalium ex natura sua, sed ex divina institutione; nec est vita physica animæ, sicut anima est vita corporis, nec peccatum est mors physica animæ, sed tantùm moralis, cùm per peccatum, moraliter moriatur; & sic debent intelligi Gregorius & Augustinus citati. Ad confirm. Dico, quòd in Scriptura, gratia appellatur lumen, & peccatum tenebræ, metaphoricè, quia sicut lumen illuminat aerem, & ipsum exornat; ita gratia animam, quam peccatum obscurat demeritoriè nimirùm tollendo gratiam. Unde nego consequentiam, cùm repugnantia luminis & tenebrarum sit physica & realis, altera verò solùm demeritoria & moralis. Quòd hæc explicatio sit certa, patet; in Scriptura, gratia vocatur *Vestis nuptialis*, & peccatum dicitur *coccinum*, Isa. 1. sed vestis & coccinum possunt esse simul: ergo signum est, quòd peccatum dicitur tenebræ, & gratia lumen, metaphoricè. Ad illud Apostoli, dico intelligendum esse secundùm præsentem providentiam, non autem secundùm potentiam Dei absolutam.

Obj. denique: Effectus formales gratiæ sanctifican-

ficantis & peccati mortalis, sunt incompossibiles etiam per divinam potentiam: ergo & ipsæ eorum formæ, nempè gratia habitualis & peccatum. Consequentia patet, prob. antecedens: Effectus formales gratiæ sanctificantis, sunt reddere hominem divinæ naturæ consortem, ac subinde illum filium Dei adoptivum constituere, & acceptum ad divinam amicitiam, illique jus tribuere ad æternam beatitudinem;ècontrà effectus formales peccati mortalis, tam actualis, quàm habitualis, sunt destruere in homine participationem divinæ naturæ, reddere illum inimicum Deo, & privare illum divina filiatione, & per consequens jure ad æternam beatitudinem, sed ejusmodi effectus nequeunt ulla potentia eidem subjecto convenire simul: ergo nec effectus gratiæ sanctificantis, & effectus peccati mortalis, sive actualis, sive habitualis.

Respondeo distinguendo antecedens: Effectus formales physici & ex natura rei provenientes, gratiæ sanctificantis & peccati mortalis, sunt incompossibiles, nego antecedens: Morales & ex divina ordinatione provenientes, sunt incompossibiles, concedo antecedens, & nego consequentiam de gratia & peccatis, sublata divina ordinatione. Ad prob. distinguo majorem: Effectus formales gratiæ sanctificantis, morales, sunt reddere hominem divinæ naturæ consortem &c. èContra effectus morales peccati mortalis, sunt destruere in homine participationem divinæ naturæ &c. concedo majorem; physici & ex natura rei, nego majorem, & concessa minori, nego consequentiam de potentia Dei absoluta, quia effectus formales morales, seu è divina institutione provenientes, non sunt ipsæmet formæ communicatæ subjecto, sicut effectus formales physici; idcircò eorum formæ possunt esse simul, remota ordinatione; & consequenter cùm de potenten-

tentia absoluta, ordinatio possit removeri, signum est, quòd gratia & peccatum possunt esse simul:

Confirmatur: Deus de potentia absoluta potest auferre à Sacramentis physicè sumptis virtutem producendi gratiam sanctificantem, cùm ab ipsomet Deo acceperint tantam virtutem pro sanctificatione animarum, ut fatentur omnes Theologi: certum enim est, quòd aqua nec ex se, nec ex conjunctione verborum & intentionis, producit gratiam Baptismalem, sed ex divina voluntate, quæ ad tantum beneficium elevavit elementum: sed gratia sanctificans, quatenus est ens physicum à Deo creatum, non habet ex natura sua virtutem dandi jus ad vitam æternam, nec expellendi peccatum, nec istud physicè sumptum, seu quatenus est actio aut actus hominis, habet virtutem expellendi gratiam: hæc enim virtus à Deo provenit; & ideò potest ab ipso removeri de potentia extraordinaria, sicut potest auferre virtutem producendi gratiam à Sacramentis physicè sumptis.

QUÆSTIO VI.

An & quæ fides requiratur ad justificationem adulti, & utrum illa sola ad eam sufficiat?

DIco 1. Fidem requiri ad justificationem adulti: nam Sap. 45. *In fide & lenitate ipsius, sanctum fecit illum*; ad Hebr. 10. *Sine fide, impossibile est placere Deo*, & 11. *Accedentem ad Deum, oportet credere*, & Marc. ult. *Qui crediderit, salvus erit; qui verò non crediderit, condemnabitur*: sed hæc verba non debent intelligi de causa formali sanctitatis & salutis adulti, cùm hoc de sola gratia habituali dici possit, ut patet

tet ex dictis: ergo de causa dispositiva; ideòque fides requiritur ad justificationem adulti. Deinde, gratia habitualis exigit fidem: ergo fides requiritur ad justificationem adulti. Prob. antecedens ex illo Joan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*: ergo Deus non dat potestatem filios Dei fieri, id est, gratiam habitualem, nisi illis qui credunt in nomine ejus, id est, qui habent fidem, quæ est dispositio. Nec valet dicere, plura Scripturæ testimonia attribuere fidei nostræ justificationem formaliter, ut Actor. 13. *In hoc omnis qui credit, justificabitur*: Quia hæc verba & similia non debent intelligi de causa formali, ut dixi, sed de causa dispositiva.

Dico 2. quòd fides quæ ad justificationem requiritur, non est fiducia, qua credimus seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa, ut definitum est in Concil. Trident. sess. 6. cap. 16. can. 12. his verbis: *Si quis dixerit fidem justificantem nihil aliud esse, quàm fiduciam divinæ misericordiæ peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse qua justificamur, anathema sit*. Prætereà, fiducia est effectus fidei, & actus hominis justificati: ergo nequit esse dispositio, quæ requiritur ad justificationem adulti. Consequentia patet, prob. antecedens 1. ex D. Aug. serm. 33. de temp. ubi dicit, *Post hanc fidem*, scilicet disponentem ad justificationem *spem firmam*, nempè *fiduciam, habere discite*: ergo fiducia præsupponit fidem, sicut effectus causam; subindeque fiducia non est fides, quæ requiritur. 2. Apost. 3. ad Ephes. ait de Christo: *In quo habemus fiduciam, & accessum in confidentia per fidem ejus*: ergo fiducia non est fides quæ requiritur, sed aliquid sequens.

Dico 3. Quòd fidei illius objectum non est solùm Dei misericordia, vel promissio remissionis neccatorum, sed omnia mysteria nobis à Deo revelata, juxta illud Rom. 10. *Hoc est*

ver-

verbum fidei, quod prædicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & in corde tuo credideris, quia Deus eum suscitavit à mortuis, &c. ergo fides ad justificationem habet Christum & mysteria pro objecto. Deinde, fides quæ ad justificationem disponit, nequit disponere, nisi quatenùs proponit voluntati objectum, ad quod tendit; sed objectum illud sunt omnia mysteria fidei: ergo. Tandem, ut homo habeat fidem de remissione peccatorum suorum, oportet, quòd habeat specialem revelationem de tali remissione, cùm non sit fides nisi de revelato per ipsam fidem; sed quilibet justificatus non habet illam revelationem: ergo hæc fides de peccatorum remissione non disponit ad justificationem.

Dico ultimò, solam fidem non sufficere ad justificationem (loquor de potentia ordinaria) Sed præter ipsam requiri pios aliquos motus in voluntate, ut sancit Trident. sess. 6. cap. 16. can. 9. his verbis, *Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ut ita intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, & nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi, anathema sit.* Deinde, voluntatis motus sunt totalis causa peccati, ut est manifestum: ergo debent concurrere ad remissionem ejusdem, seu ad justificationem. Tandem, liberum arbitrium concurrit ad justificationem adulti: ergo fides non est sola dispositio requisita. Prob. antecedens: Trident. loco citato can. 4. ait, *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, &c.* Ergo præter fidem requiruntur aliqui motus in voluntate.

Dices contra secundam conclusionem: Apostolus ad Hebræos 10. loquens de peccatorum remis-

missione obtinenda, ait vers. 22. *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei*: His verbis hortatur nos ad dispositiones, seu ad fiduciam, qua unusquisque in particulari credit omnia sua peccata, propter Christi meritum, sibi esse remissa: quare vers. 19. ait: *Habentes itaque fratres fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*: ergo fiducia in sanguine Christi qui redemit nos, est fides *quæ* ad justificationem requiritur. Nego consequentiam, quia ibi Apostolus non agebat de remissione peccatorum obtinenda, nec hortabatur ad dispositionem requisitam ad primam justificationem, sed agebat de augmento gratiæ. Vel dico, quòd agebat de spe obtinendi vitam æternam, quam Christus promisit omnibus qui diligunt eum, seu de fiducia quam omnes habere debent in Dei bonitate & misericordia, quæ distinguitur à fide tamquam quid ad ipsam consequens, ut insinuat idem Apostolus ad Ephes. 3. vers. 11. & 12. his verbis: *Secundum præfinitionem sæculorum, quam fecit in Christo Iesu Domino nostro, in quo habemus fiduciam & accessum in confidentia per fidem ejus*: ergo fides ad justificationem requisita non est fiducia, de qua agit instantia, sed fides qua assentimur mysteriis revelatis.

Dices contra ultimam conclusionem asserentem, ad justificationem alios præter fidem requiri actus, videlicet spei & charitatis: Paulus ad Rom. 5. vers. 1. *Iustificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum*: quibus verbis, fides sola sufficit ad pacem seu sanctitatem habendam; idque constat authoritatibus pro prima conclusione adductis. Nego consequentiam, quia authoritates non sunt intelligendæ de fide solitaria, sed de fide viva, charitate aut amore formata, & cæteris actibus intellectus & voluntatis illustrata, ut colligitur ex his locis Scripturæ: *Timor Domini expellit peccatum. Qui non diligit manet in morte. Spe salvi facti sumus* & simi-

& similia quæ ad justificationem requiruntur simul cum fide. Vel dico, consequentiam esse falsam, quia authoritates non negant charitatem, timorem, spem &c. esse dispositiones necessarias.

Instabis: Christus Luc. 8. vers. 50. dixit: *Crede tantùm, & salvaberis*: ergo fides sola sufficit ad salutem, & authoritates adductæ negant charitatem & spem esse necessarias. Nego consequentiam; tum quia ibi non agebatur de justificatione, sed de suscitatione puellæ mortuæ; tum quia dato, quòd ibi esset sermo de justificatione saltem figurativè, tamen ly *tantùm* non excludit alias dispositiones à fide, requisitas ad justificationem; quippè pater puellæ diligebat Christum, timebat & sperabat, fides tantùm ei deficiebat; & ideò Christus dixit ei, *Crede tantùm*.

QUÆSTIO VII.

An ad justificationem adulti requirantur actus formales & expressi spei, pœnitentiæ & dilectionis; vel sufficiant impliciti & virtuales?

CUm certum sit apud omnes, actus spei, pœnitentiæ & dilectionis requiri ad justificationem adulti, ut ex dictis constat, & suadet August. his verbis: *Ad Deum accedimus non passibus corporis, sed mentis affectibus*, id est, fide, spe & dilectione, quæ sunt animi affectus; examinandum est, an actus illi debeant esse formales & expliciti? vel an sufficiat, quòd sint impliciti & virtuales, id est, in alio actu eminentiori contenti?

Dico, quòd sufficit, quòd actus spei, pœniten-

tentiæ & dilectionis, qui ad justificationem adulti requiruntur, sint virtuales & impliciti. Prob. 1. Nam actus illi requiruntur ad justificationem eo modo quo requiritur actus timoris; sed sufficit quòd actus timoris sit virtualis & implicitus: ergo sufficit etiam, quòd alii actus sint virtuales & impliciti. Major patet in Conc. Trident. loquente sine differentia de omnium dispositionum necessitate. Minor prob. Homo qui agnoscit se peccatorem, & Deum justum judicem, exorando misericordiam Dei, & dolendo de peccatis quæ commisit, potest consequi justificationis gratiam, juxta illud Ezech. 18. *Cùm averterit se impius ab impietate sua, ipse animam suam vivificabit*: sed tunc homo ille non haberet formalem & explicitum actum fidei, nec spei, nec timoris; sed tantùm virtualem & implicitum, ut constat: ergo licèt ad justificationem requirantur actus fidei, spei & pœnitentiæ, formales; tamen sufficit, quòd sint virtuales & impliciti. 2. Qui pro amore Dei & fidei Catholicæ, potiùs mori mallet, quàm Christum negare, & subire mortem potiùs, quàm vivere extra sinum sanctæ matris Ecclesiæ, justificaretur; tamen qui ad tale martyrium raperetur, non haberet actu, formaliter, nec expresse actum fidei, nec spei, nec timoris, nec pœnitentiæ, sed tantùm virtualiter & implicitè; quia ille actus quo Deum diabolo præferret, & Ecclesiam Synagogæ, contineret virtualiter & implicitè fidem, spem, timorem, pœnitentiam, dilectionem & peccatorum detestationem: ergo sufficit, quòd illi actus sint virtuales & impliciti. Minor prob. Non potest tunc ex defectu temporis cogitare de divina bonitate, nec eam diligere explicitè super omnia, nec expresse pœnitere de peccatis commissis, ex defectu recordationis: ergo.

Quęres, an per absolutam Dei potentiam possit adultus justificari sine ullo motu liberi arbitrii?

Resp. affirmativè. Tum quia nullla datur dispositio physica & ex natura rei ad justificationem adulti, ut dixi suprà: ergo de potentia absoluta sine illis dispositionibus, justificari potest adultus. Tum quia adultus in Sacramento pœnitentiæ justificatur cum sola attritione, ut inquit Gonet. & parvulus in Sacramento Baptismi, absque ullo motu liberi arbitrii, recipit gratiam sanctificantem: ergo de potentia extraordinaria Dei, adultus poterit justificari absque ullo motu liberi arbitrii. Tum quia Deus potest remittere peccatum sine ullo retractationis actu in peccatore: ergo, &c.

Quæres secundò, an actus ad justificationem dispositivi debeant esse supernaturales? Respondeo affirmativè cum Tridentino sess. 6. de justificatione can. 3. ubi legitur, *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pænitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit*. Idem definit in cap. 5. Ergo cùm gratia actualis sit principium concurrens cum intellectu & voluntate ad productionem hujusmodi actuum, certum est, quòd ipsi actus sunt supernaturales. Hæc responsio patet etiam ex dictis supra in præcedenti tractatu, disputatione de necessitate gratiæ, in qua resolutum manet, hominem non posse diligere Deum ut authorem gratiæ sine auxilio gratiæ adjuvantis; ex quo sequitur, talem dilectionis actum esse supernaturalem, cùm à natura sola procedere non possit, quia vires ejus excedit, ut declarat Concilium Arausicanum can. 9. *Divini est muneris, cùm rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate & injustitia tenemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur*; & can. 20. *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo: nulla verò facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo*. Inter quæ bona numerandæ sunt dispo-

posi-

positiones ad justificationem; dicunt enim ordinem immediatum ad salutem, seu gratiam quæ supernaturalis est.

QUÆSTIO VIII.

An actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò disponunt, ab ea effectivè procedant, vel ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato?

DIco, actus contritionis & pœnitentiæ, ad gratiam ultimò disponentes, non esse effectivè ab ipsa ut à principio radicali, sed ab aliquo auxilio ab ea realiter distincto. Prob. 1. Id ad quod Deus hortatur peccatores, non potest effectivè à gratia habituali procedere. Tum quia ipsos hortaretur ad impossibile, cùm careant gratia habituali, à qua provenit. Tum quia in vanum hortaretur: nam cùm gratia habitualis à Deo solo proveniat; & contritio, seu id ad quod hortaretur, ab ipsa gratia; vanum esset peccatores ad contritionem hortari: sed Deus hortatur peccatores ad contritionem & pœnitentiam: ergo actus contritionis & pœnitentiæ non procedunt à gratia habituali. Major patet: Nam cùm gratia sanctificans nequeat esse in peccatoribus, certum est, quòd ab ipsis ut peccatoribus, nulla potest exigi contritio. Minor verò prob. Joel. 2. constat Deum dicere peccatoribus atque impiis, *Convertimini ad me in toto corde vestro*. Isa. 55. *Derelinquat impius viam suam, & vir iniquus cogitationes suas, & revertatur ad Dominum, & miserebitur eius*: hæc enim verba, de peccatoribus intelligenda sunt;

quia illi qui gratiam habent, nimirùm justi, uniuntur Deo, nec sunt impii, nec eorum miserebitur Dominus: ergo his verbis Deus hortatur peccatores & impios ad contritionem & pœnitentiam.

Confirm. Contritio est conversio hominis impii ad Deum. Tum quia est aversio à peccato. Tum quia est perfecta dilectio Dei. Et gratia est conversio Dei ad hominem, cùm sit specialis dilectio, qua Deus ipsum diligit, & in ipso manet, juxta illud 1. Joan. 4. *Deus charitas est, qui manet in charitate, manet in Deo, & Deus in eo*: sed conversio hominis ad Deum, non procedit à conversione Dei ad hominem: ergo contritio non procedit effectivè à gratia habituali. Major patet, prob. minor. Zach. 1. habetur, *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos, ait Dominus omnipotens*: ergo conversio hominis ad Deum non procedit à conversione Dei ad hominem: aliàs prius procederet à posteriori, quod est falsum.

Prob. 2. Gratia habitualis infunditur homini quia est contritus, cùm actus contritionis habeat rationem meriti saltem de congruo, vel rationem impetrationis respectu ipsius; at si contritio eliceretur ab habitu gratiæ, ista causalis, *Gratia datur homini quia est contritus*, esset falsa, & ista, *Homo est contritus quia habet gratiam habitualem*, esset vera, quod dici non potest: ergo contritio, per quam homo ad justificationem ultimò disponitur, non procedit ab habitu gratiæ, sed à libero arbitrio, gratia actuali adjuto. Prob. minor: Si Deus non daret gratiam habitualem homini quia est contritus, sed potiùs econtra, sequeretur, quòd homo justificaretur sine contritione: nam gratia sanctificat formaliter, ideòque si gratia præcedat contritionem, sequitur, quòd homo est justificatus per illam gratiam, antequàm sit contritus: sed hoc est falsum, cùm contritio sit necessaria dis-

dispositio ad justificationem: ergo gratia infunditur homini quia est contritus, & non econtra.

Resp. Gonet. negando minorem: Cùm enim (inquit) gratia habitualis exerceat munus auxilii moventis & formæ sanctificantis, utraque causalis est vera: prima quidem intellecta de gratia, ut habet rationem habitus & formæ sanctificantis: secunda verò intellecta de eadem gratia, ut gerit vices auxilii, & prout est in fieri seu infundi; sicut in ordine naturali istæ causales sunt veræ, in diverso causæ genere: fenestra aperitur quia ventus aulam ingreditur; ventus aulam ingreditur quia fenestra aperitur: Anima unitur corpori quia est organicum, seu ultimò dispositum ad eam recipiendum; corpus organicum est quia anima ei unitur, & ipsum informat, &c. Causæ enim ex Arist. sunt sibi invicem causæ; unde quod causat aliquid in aliquo genere causæ, ab ipso causari & dependere potest in alio genere.

Contra: Gratia habitualis non potest habere rationem auxilii moventis: ergo falsa responsio. Prob. antecedens 1. In sententia Gonet. gratia habitualis non est operativa, nec subjectatur in potentiis animæ: ergo non potest exercere munus auxilii moventis; quoniam nihil movere potest aliud, quin operetur. 2. Trident. sess. 6. can. 3. ait, *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit*: Ergo ex Trident. actus pœnitentiæ & contritionis ad justificationem disponentes, non proveniunt à gratia habituali. Præterea, gratia actualis non potest exercere munus formæ sanctificantis: ergo nec econtrà. 3. Si gratia habitualis esset auxilium movens, ad quid moveret? Si dicas, ad formam justificantem: ergo ad seipsam, quod est falsum. Si dicas, ad con-

tritionem: ergo homo justificatur absque contritione, quia gratia non potest movere ad contritionem, quin priùs sit creata, vel educta de potentia animæ, cùm movere supponat esse; at non potest esse creata vel educta, quin existat in anima, cùm ex natura sua sit accidens, seu ens in alio; nec potest esse in anima, quin eam sanctificet, cùm forma nequeat esse sine suo effectu formali, subindeque si moveret ad contritionem, homo justificaretur sine contritione: ergo gratia habitualis non exercet munus auxilii moventis.

Ad exempla, dico paritatem non valere; quia dum dicitur, *Fenestra aperitur, quia ventus aulam ingreditur*, apertio fenestræ non est effectus ingressus venti in aulam, sed impulsus venti dumtaxat. Unde cùm impulsus venti, non sit ejusdem ingressus in aulam, ut constat, impulsus enim fit propter ingressum in aulam, & non econtra, sequitur, quòd apertio fenestræ, & venti ingressus in aulam, non sunt sibi invicem causæ: ergo dicendum est, quòd Deus dat gratiam homini, quia est contritus, & non econtra. Ad illud de anima, dico hanc propositionem, *Corpus organicum est, quia anima ei unitur & ipsum informat*, non esse veram in sensu causali, ita ut corpus sit organicum per animæ informationem; sed tantùm in sensu materiali, & ratione inseparabilis connexionis: nam 1. corpus priùs habet formam corporeitatis, quàm animam rationalem; ideòque non per istam, sed per illam, organicum est & efformatum. 2. Anima nequit informare corpus, quin priùs informabile sit, & potest esse informabile, quin actu ab anima informetur, ut v.g. si in instanti infusionis Deus suspenderet animam, corpus informabile remaneret: at informabile idem est ac esse ultimò dispositum, ut patet: ergo informatio aut unio animæ cum corpore, non est causa effectiva ultimæ dispositionis ad ejusdem animæ recep-

ceptionem. Idem dico de aliis exemplis: Et consequenter ista propositio, *Homo est contritus, quia habet gratiam habitualem*, non est vera, sicut ista, *Habet gratiam, quia est contritus*, ideòque contritio & gratia, non sunt sibi invicem causæ. Ad illud Arist. dico debere intelligi in diverso ordine, non autem in eodem, ut interpretantur omnes Philosophi; aliàs forma esset causa efficiens materiæ, sicut materia est causa formæ, quod est manifestè falsum: ergo contritio non potest effectivè procedere à gratia habituali, & ipsa gratia à contritione, alioquin essent sibi invicem causæ in eodem ordine.

Prob. 3. De ratione causæ est esse saltem natura prior suo effectu, & de ratione dispositionis est præsupponi ad formam, cujus est dispositio: ergo contritio non potest procedere effectivè à gratia habituali. Antecedens patet. Prob. consequentia 1. Gratia habitualis non est prior contritione, quia si esset prior, in illo priori instanti esset in anima, cùm accidens, & præsertim eductum, nequeat esse nec concipi extra subjectum; ideòque cùm ex Goneto gratia sit educta, nec esse, nec causari potest, quin in anima sit & causetur; at si esset in anima priùs quàm eliceretur contritio, sequeretur, quòd anima impii justificaretur independenter à contritione; cùm justificare sit effectus formalis gratiæ, & effectus formalis sit ipsamet forma communicata subjecto, quod est manifestè falsum: ergo gratia habitualis nequit esse natura prior contritione, & consequenter nec ejus causa. *Deinde*, contritio est ultima dispositio ad gratiam sanctificantem, nullumque alium conceptum habet, quàm conceptum dispositionis, ut docet Trident. sess. 6. cap. 7. dicens de contritionis actu, *Hanc dispositionem seu præparationem, justificatio* seu gratia habitualis *consequitur*: ergo debet esse gratia habituali prior: sed prius à posteriori produci minimè potest: ergo

nec contritio à gratia justificante. Prob. 2. principalis consequentia: Ideò Sacramentum pœnitentiæ non procedit effectivè à gratia habituali, bene verò econtrà, quia Sacramentum est prius gratia: at contritio secundùm se considerata, & quantùm ad suam substantiam, est pars Sacramenti pœnitentiæ. Tum quia nulla potest esse contritio, quæ non valeat esse pars Sacramenti. Tum quia extra Sacramentum sufficit, propter ordinem quem dicit ad ipsum. Tum quia ut attritio in Sacramento sufficiat, oportet, quòd æquivalenter saltem fiat contritio, & peccator ex attrito fiat contritus: ergo quemadmodum Sacramentum pœnitentiæ nequit procedere à gratia, ita nec contritio. Tum quia est ipsa prior. Tum quia est pars Sacramenti, secundùm se considerata, & secundùm suam substantiam.

Prob. ultimò: Contritio est effectivè à libero arbitrio, actuali gratia adjuto: ergo non potest procedere à gratia habituali. Consequentia patet, cùm gratia actualis & habitualis distinguantur, & contritio nequeat procedere ab utraque. Prob. antecedens: Dum Deus sua actuali gratia seu auxilio transeunte movet, excitat & adjuvat liberum arbitrium, movet & adjuvat primò & immediatè, ut eliciat actum contritionis & pœnitentiæ. Tum quia gratia habitualis non est in potestate liberi arbitrii auxilio gratiæ adjuti, sicut contritio; ideòque illud auxilium non movet primò ad gratiam habitualem, sed ad contritionis actum. Tum quia cùm auxilium actuale sit transiens, potiùs datur primò propter contritionem, quæ est actus transiens, quàm propter gratiam sanctificantem, quæ est habitus permanens & infusus à Deo: ergo contritio elicitur à libero arbitrio, divina gratia actuali adjuto.

Ex dictis inferes 1. Justificationem peccatoris, sumptam pro transitu à statu peccati ad statum gratiæ, fieri posse in unico instanti, quia

inquit

inquit Ambrosius in Luc. 1. *Nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia*. Generatio humana fit in instanti, ut docent Philosophi: ergo à fortiori generatio spiritualis per gratiam. Tamen si sumatur, prout comprehendit omnes dispositiones, & omnia quæ ad justificationem concurrunt, evidens est, quòd non fit in instanti; quia spes, fides, timor, peccatorum detestatio &c. fiunt successivè.

Inferes 2. Justificationem ex parte termini per eam producti, esse opus creatione majus: nam 1. justificatio terminatur ad gratiæ bonum, & creatio ad bonum naturæ: ergo &c. *Majus est de impio pium facere*, inquit August. *quàm ex nihilo creare cælum & terram*. Non est tamen major incarnatione Verbi, nec glorificatione; quia incarnatio Verbi importat gratiam & unionem substantialem cum Deo; gratia verò non importat incarnationem, nec unionem substantialem, sed solùm unionem accidentalem & dissolubilem. Gloria est major & perfectior gratia habituali: ergo glorificatio est major justificatione.

Inferes tandem, justificationem esse opus mirabile, sed non miraculosum. Tum quia non est rarum. Tum quia non fit præter communem ordinem divinæ providentiæ, nisi fiat modo extraordinario, ut v. g. conversio Pauli, aut Magdalenæ, vel boni Latronis in cruce conversi &c.

Obj. 1. Gonetus: De ratione actus vitalis est (omitto duo D. Thomæ testimonia, quibus probat, conclusionem esse de mente Doctoris Angelici, de quo non dubito) ut procedat à principio proximo vitæ, ut conjuncto principio radicali; ut patet in omnibus actibus vitalibus tam corporeis, quàm spiritualibus: nullus enim istorum procedit, nisi à principio proximo, scilicet potentia, & à principio radicali, nimirùm anima: sed actus contritionis

& charitatis, qui ad justificationem disponunt, sunt vitales vitalitate supernaturali, ut patet, cùm per charitatem, vita supernaturali & divina vivamus, juxta illud 1. Joan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus: qui non diligit, manet in morte*: ergo procedunt ab habitibus pœnitentiæ & charitatis ut conjunctis gratiæ habituali, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis.

Resp. negando majorem: Sufficit enim ad vitalitatem actuum supernaturalium, quòd procedant à libero actuali gratia adjuto, & præsertim in doctrina Thomistarum, qui tenent, auxilium actuale supplere posse influxum habituum supernaturalium, ut patet (inquiunt) in D. Paulo, qui visionem Dei elicuit per impressionem luminis transeuntis communicati. *Deinde*, attritio Christiana est vitalis supernaturalis, ut docet Gonet. tom. 5. tract. 5. disp. 7. cum omnibus Theologis; tamen non procedit à gratiâ habituali, cùm eam tempore præcedat; sed à gratia actuali: ergo hæc gratia sufficit. *Tandem*, præmotio physica quæ, ex Goneto, est auxilium ordinis naturalis, sufficit ad productionem actuum vitalium naturalium: ergo auxilium ordinis supernaturalis potest sufficere ad actus supernaturales vitales.

Resp. Gonet. negando auxilium actuale supplere posse; si Deus (inquit) immediatè per seipsum moveret aliquod corpus mortuum operando interiùs in illo, talis motus non esset vitalis, quia non procederet à potentia vitali conjuncta animæ, quæ est principium radicale vitæ naturalis: ex quo inferunt Theologi in tractatu de Angelis, actiones elicitas ab Angelis in corporibus assumptis, putà locutionem, comestionem, aut deambulationem, non esse vitales; quia non procedunt à forma informante, sed ab intelligentia assistente: ergo & si Deus moveat interiùs hominem per auxilium super-

natu-

naturale ad eliciendos actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes; si tamen illi non procedant ab habitibus infusis pœnitentiæ & charitatis, qui tenent locum potentiæ vitalis in ordine supernaturali, & à gratia habituali quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, non erunt perfectè vitales vitalitate supernaturali.

Confirm. Actus fidei & spei, eliciti à peccatore, vita supernaturali gratiæ privato, non sunt perfectè vitales vitalitate supernaturali, ut docent Theologi, & colligitur ex illo Jacob. 2. *Sicut corpus sine spiritu, mortuum est; ita fides sine operibus, mortua est*; & ex illo 1. Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte*; tamen illi actus procedunt à Deo interiùs in anima cooperante, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis communicatum: ergo &c.

Contra: Non valet paritas, quia corpus mortuum, aut ab Angelo assumptum, caret nedum principio radicali, sed etiam proximo vitæ naturalis; ideòque non potest moveri ad actus suos sine principio radicali vitæ, unde licèt per auxilium actuale moveatur, quia caret principio vitæ, sequitur, quòd auxilium actuale non sufficit ad actionum vitalitatem: at liberum arbitrium est principium radicale operationum vitalium, & ut eliciat actus supernaturales, exigit tantùm vim supernaturalem ipsum elevantem, ut supernaturaliter efficiat; non autem principium vitalitatis, ut possit vitaliter agere, quæ quidem vis supernaturalis non est semper habitus, sufficit enim, quòd sit actualis, ut constat ex dictis in nostra responsione, qua motio sufficit. Deinde, auxilium actuale supernaturale elevat liberum arbitrium, ut agat supernaturaliter: ergo sufficit. Ad confirm. nego antecedens. 1. Actus fidei & spei in peccatore sunt vitales, quia in ipsis elicien-

dis homo se movet, nec merè passivè se habent. 2. Sunt supernaturales. Tum quia respiciunt objectum supernaturale. Tum quia habitus, quibus mediantibus eliciuntur, sunt supernaturales. Ad prob. dico, quòd verba debent intelligi de vita meritoria apud Deum, non verò absolutè: nam fides in peccatore non est ita mortua, ut non operetur, cùm credat, sed ut non operetur meritoriè, cùm sit sine gratia habituali, quæ est principium meriti, ideòque dicitur mortua seu infructuosa; & peccator mortuus, non quòd non possit mediante gratia actuali elicere actum fidei vitalem & supernaturalem, sed quia non potest producere actum fidei gratum & meritorium de condigno.

Obj. 2. Inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum ut est in seipso, debet effectivè procedere à gratia habituali tamquam à principio radicali; sed actus contritionis & dilectionis perfectæ, qui ultimò disponunt ad gratiam habitualem, sunt inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum ut est in seipso: ergo &c. Minor constat, major verò prob. Omnis inclinatio in bonum alicujus naturæ, eam supponit, & ab ea effectivè procedit; ex quo inferunt Theologi, quòd velle Dei non est ipsius natura, sicut intelligere; quia volitio dicit inclinationem, quæ supponit naturam, & non constituit; & eadem ratione gradus volitivus in rebus creatis, non constituit naturam, sicut esse, vivere, & intelligere: ergo inclinatio actualis in bonum divinum prout est in seipso, supponit naturam divinam participatam à nobis, & ab ipsa effectivè procedit, subindeque à gratia habituali, quæ sola est naturæ divinæ, ut natura est, formalis & physica participatio.

Resp. distinguendo majorem: Inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum ut est in seipso, debet effectivè procedere à

gratia habituali, quando est inclinatio permanens, & connaturaliter fluit, concedo; quando est transiens & per modum impetus elicitur, nego. Similiter distinguo minorem: Actus contritionis & dilectionis perfectæ, sunt inclinatio actualis voluntatis, permanens & connaturaliter fluens, nego: Transiens & per modum impetus elicita, concedo minorem, & nego consequentiam. Ratio est, quia talis est inclinatio, qualis est natura, aut modus quo elicitur; unde cùm voluntas inclinetur ad bonum divinum per actum contritionis, per modum impetus & transeunter, oportet, quòd ille contritionis actus, aut inclinatio, procedat à principio transeunte, quale est gratia actualis, non autem à gratia habituali, quæ est permanens. Ad prob. dico, antecedens esse verum de inclinatione permanente & connaturaliter fluente, non verò de inclinatione transeunte & per modum impetus elicita, qualis est contritio.

Obj. 3. Actus meritorii vitæ æternæ supponunt gratiam habitualem, & ab ea effectivè procedunt: sed actus contritionis & charitatis, qui ad justificationem ultimò disponunt, sunt meritorii vitæ æternæ: ergo supponunt gratiam habitualem, & ab ea effectivè procedunt, non verò ab aliquo auxilio actuali per modum transeuntis communicato. Major patebit. Minor verò prob. 1. ex D. Thom. 2. ratione: Si actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes, non essent meritorii vitæ æternæ, sequeretur adultum justificatum extra Sacramentum, posse consequi gloriam sine ullo proprio merito: quod est contra determinationem Concilii Trident. definientis gloriam dari parvulis titulo hæreditatis, adultis verò titulo præmii & mercedis. Sequela prob. Potest contingere, quòd adultus justificatus extra Sacramentum per actus contritionis & charitatis, statim moriatur post adeptam gratiam.

tiam justificationis, antequam alios actus vitæ æternæ meritorios eliciat, & quòd post mortem gloriam consequatur ex merito actuum contritionis & charitatis, quibus ad justificationem ultimò se disposuit; manifestum est, quòd sine ullo proprio merito illam obtinebit, eamque non habebit titulo mercedis, sed tantùm hæreditatis, sicut parvuli qui in gratia baptismali decedunt.

Resp. negando majorem absolutè loquendo, quia actus potest esse meritorius vitæ æternæ, dupliciter. 1. Dum elicitur in gratia sanctificante, seu ab ipsa procedit. 2. Dum informatur & dignificatur gratia habituali subsequenti, v.g. dum justus aliquod bonum opus producit, meretur vitam æternam; quia tale opus in justitia seu gratia, & à justo factum fuit: at si peccator produceret idem opus cum eadem intentione & in eodẽ instãti temporis, quo per actũ contritionis & gratiam justificaretur, certò tale opus esset meritorium vitæ æternæ, quia licèt non esset à gratia habituali, tamen esset in gratia, & simul cum ipsa factum. Ita similiter contritio potest concipi in uno instanti naturæ, in quo est gratia prior; & in alio, in quo est simul cum gratia & ipsa informata: In primo sensu non est meritoria gloriæ, sed tantùm in secundo: ergo non est meritoria, quia à gratia procedit, sed quia in gratia habituali elicitur; contritio enim & gratia habitualis sunt in eodem instanti temporis, & certum est, quòd contritio in nullo instanti reali est, quin sit actus hominis justi, & consequenter quin sit meritoria vitæ æternæ, absque eo, quòd à gratia habituali procedat, veluti à causa.

Resp. Gonet. Ut actus habeant rationem meriti propriè, non sufficit, quòd sint in subjecto habente gratiam, sed insuper requiritur aliquis influxus gratiæ per charitatem & alios habitus, quo vel eliciantur, vel saltem imperentur

tur formaliter aut virtualiter; aliàs omnes actus hominis justi, sive supernaturales, sive naturales, essent meritorii, quod non recipitur communiter: ergo etsi homo habeat gratiam habitualem in eodem instanti, in quo elicit actus contritionis & charitatis ad eam ultimò disponentes, si tamen illi actus effectivè non procedant à gratia habituali, medio habitu charitatis & pœnitentiæ, non erunt meritorii vitæ æternæ, subindeque adultus qui eam ex vi solùm illorum actuum consequitur, eam non habebit ex meritis, & titulo mercedis, sed sine meritis & solùm titulo hæreditatis.

Contra: Consequentia est falsa, quia contritio ex se est actus in Deum ordinatus, à libero arbitrio gratia actuali adjuto imperatus, quod dici nequit de omnibus actibus hominis justi: ergo ut contritio sit meritoria, non exigit influxum gratiæ habitualis ordinantis ipsam in Deum, sed tantùm indiget informari & dignificari.

Obj. 5. Si actus contritionis & dilectionis perfectæ non essent effectivè à gratia habituali, eam mediantibus illis actibus homo mereretur de cōdigno; sed hoc non debet admitti: ergo nec illud. Minor est certa; colligitur enim apertè, tum ex Apost. ad Rom. 3. tum ex Trid. sess. 6. cap. 8. eamque docet D. Thomas. Sequela verò majoris prob. Id quod est sufficiens ad merendum de condigno gloriam, est etiam sufficiens ad condignè promerendam gratiam justificantem, si ipsam non præsupponat tamquam principium, à quo effectivè procedat; cùm enim gloria sit gratia consummata, quod est sufficiens principium condignè promerendi gloriam, est etiam sufficiens principium promerendi condignè gratiam habitualem, dummodò talis gratia non sit principium talis meriti: sed actus contritionis & charitatis quibus homo ad justificationem ultimò se disponit, sunt sufficientes

ad merendam gloriam: ergo ad promerendam primam gratiam, quæ in instanti justificationis infunditur, si ab ea effectivè non procedant.

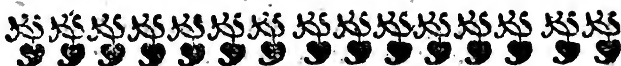
Resp. negando majorem. Ad prob. distinguo majorem: Quod est sufficiens principium merendi de condigno gloriam, est etiam sufficiens principium promerendi gratiam justificantem, si sit in eadem circumstantia & eodem modo, concedo; secùs autem, nego. Et concessa minori, nego consequentiam. Ratio disparitatis est 1. Quia contritio non est in eadem circumstantia respectu gratiæ, in qua est respectu gloriæ: nam dum meretur gloriam, est informata & dignificata per gratiam quæ est principium meriti: at dum gratia infunditur, contritio quæ jam præsupponitur, non est informata per gratiam; ideòque non potest esse meritoria gratiæ, sicut gloriæ. Deinde, gloria non est principium meriti, sicut gratia: ergo potest cadere sub merito, gratia verò non. Omitto ultimum argumentum merè Philosophicum, quia propositum atque resolutũ manet suprà immediatè post secundam conclusionis probationem.

Objici tandem potest: Deus priùs diligit hominem adultum, quàm homo ipsum Deum, ut patet ex illo 1. Joan. 4. vers. 19. *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos*: ergo necesse est, quòd contritio qua diligimus Deum, procedat à gratia qua Deus diligit nos. Probatur consequẽtia: Dato quòd contritio non procedat à gratia habituali, præcedit in nobis ipsam gratiam, & in eodem signo in quo est, homo est diligens, & in eodem signo in quo habet gratiam, est dilectus à Deo & ipse Deus est diligens: ergo ex opposita sententia sequitur hominem priùs diligere Deum! Unde ne hoc sequatur, necesse est contritionem procedere à gratia habituali, qua Deus diligit nos, cùm priùs nos diligat.

Resp. negando consequentiam: quia Deus diligit hominem, dum dat illi gratiam actualem

qua

qua ipse homo elicit actum contritionis quo diligit Deum, quoniam donum est à voluntate benefaciente & amante, licèt amor ille non sit specialis nec unitivus, sicut gratia habitualis qua Deus diligit nos, & manet in nobis, & nos in ipso. Nec de isto amore intelligendus est D. Joannes, qui certè loquebatur de amore quo Deus dedit nobis filium suum. Indè sequitur Deum priùs diligere hominem dilectione de qua loquitur D. Joannes, etiamsi contritio qua homo diligit Deum, non procedat à gratia habituali qua specialiter diligit justos, ac ipsis se unit Deus; qua dilectione Deus non diligit hominem, priusquàm ab ipso diligatur per contritionem, ut suadet illud Zachariæ cap. 1. vers. 3. *Convertimini ad me, & convertar ad vos, dicit Dominus exercituum*. Idque docet D. Thomas 1. p. q. 62. art. 2. ad 3. ubi ait, *Conversio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis;* quibus sanctus Doctor affirmat, conversionem hominis ad Deum per actum contritionis præcedere conversionem Dei ad hominem per gratiam habitualem, & consequenter hominem priùs diligere Deum, quàm econverso, saltem dilectione unionis & mansionis, de qua est quæstio, ut evidenter probat illud Proverb. 8. vers. 17. *Ego diligentes me diligo*. Sequitur etiam ex verbis Doctoris Angelici, contritionem non procedere effectivè à gratia habituali, ad quam est dispositio, sed à gratia actuali per modum transeuntis communicata.



DISPUTATIO II.

De merito justi.

CUm gratia justificans sit validissimum totius meriti principium, visa in præcedenti disputatione natura gratiæ, exponendum est meritum; ideò sit

---

QUÆSTIO I.

An homo possit aliquid verè & propriè, seu de condigno à Deo promereri?

SUppono tamquam certum, 1. Meritum esse opus liberum & honestum, ab homine elicitum, & à Deo acceptatum ut dignum aliqua remuneratione debita; ut docet Scotus in 3. distinct. 8. 2. Meritum esse duplex, unum scilicet de condigno, & aliud de congruo. Meritum de condigno est illud, quod habet æqualitatem cum præmio promisso: Meritum de congruo est illud, quod non habet æqualitatem cum præmio promisso, sed tantùm decentiam aliquam & congruitatem ad præmium. Aliqui recentiores, præter hæc duo merita, existimant insuper alia esse admittenda; at cùm nullum possit excogitari opus, quin habeat tantum valorem, quantum habet præmium, vel minorem; certum est, quòd omne operis meritum vel est de condigno, vel de congruo, quoniam meritum ex æqualitate, est condignum, & ex inæqualitate, est tantùm congruum. Unde difficultas est, an homo in hoc mun-

mundo possit mereri aliquid de condigno apud Deum?

Dico, hominem ex gratia seu per gratiam operando, posse verè & propriè seu de condigno aliquid à Deo promereri. Hæc est contra Calvinistas. Prob. 1. ex Concil. Trident. sess. 6. cap. 16. ubi habetur: *Atque ideò benè operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, & tanquam merces, ipsius Dei promissione, bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda.* 2. Sap. 3. dicitur de justis: *Deus tentavit eos*, id est, probavit eos, *& invenit eos dignos se*. Genes. 17. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis.* Sap. 5. *Iusti in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorum.* Et Matth. 5. *Merces vestra copiosa est in cælis.* 3. Div. Chrysostom. homil. 4. de Lazaro ait: *Si justus est Deus, & his, & illis reddet pro meritis*; & D. Augustin. lib. de natura & gratia, *Non est injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ.* Tandem, opera mala sunt demeritoria apud Deum pœnæ æternæ; *qui enim mala egerunt, ibunt in ignem æternum*, ait Athanasius in Symbol. ergo opera bona debent esse meritoria vitæ æternæ. Antecedens patet, consequentia prob. 1. Non est major ratio de uno, quàm de alio: Nam si condignitas proveniat ex natura actus, tam est actio libera opus bonum, quàm malum; & est propter Deum, sicut malum est contra: Si ex divina voluntate ordinante, opus bonum est potiùs dignum præmio, quàm malum dignum pœna; quia Deus est pronior ad bonum acceptandum, quàm ad malum puniendum: ergo &c.

Obji. 1. Luc. 17. dicitur: *Cùm feceritis omnia, dicite, servi inutiles sumus.* Psalm. 102. vers. 4. *Qui redimit de interitu vitam tuam, qui coronat te in misericordia & miserationibus*; & ad Tit. 3.

Non

Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, &c. ergo homo non potest mereri de condigno aliquid apud Deum.

Resp. negando consequentiam, quia per *Ly inutiles sumus*, intelligitur, *non necessarii sumus*, non verò *indigni præmio*; plura siquidem non sunt necessaria Principi, quæ tamen meritoria sunt & digna præmio, quoniam sufficit, quòd cedant in gloriam ejus. *Coronat te*, sumitur radicaliter, non autem formaliter, seu pro radice, nempè gratia quæ est radix gloriæ, in miserationibus & non in justitia, data. Ad Apost. dico, quòd loquebatur de operibus à libero arbitrio nudo provenientibus, quibus reapsè non meremur præmium; non autem de operibus in gratia sanctificante elicitis, de quibus nos loquimur, & quæ gloria digna judicamus,

Obj. 2. Opera quæ justus elicit, debentur Deo pluribus titulis: ergo non possunt esse meritoria de condigno, cùm tale meritum, jus & debitum justitiæ inducat. Resp. negando consequentiam, quia opus in gratia factum, licèt Deo debeatur pluribus titulis, supposito pacto Dei aut promissione de præmio reddendo, inducit jus justitiæ, ut ait Tertull. lib. de pœnit. cap. 2. his verbis, *Bonum factum, Deum habet debitorem, sicut & malum, quia judex omnis remunerator est causæ.*

Idem sentiunt sancti Patres: nam Fulgentius in prologo in Paulum, ad Monimum ait, *Sua largitate dignatus est se facere debitorem*: his affirmat Deum liberalitate sua velle esse nostrum, quod suum est. Cœlestinus Papa Epist. ad Episcopos Galliæ cap. 12. inquit, *Tanta erga homines est bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona; atque pro his quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus.* Sunt aliæ authorita-

tes

tes quibus suadetur opera justorum esse meritoria, quamvis debeantur Deo pluribus titulis & præsertim ratione gratiæ (à qua præcipuum desumunt valorem atque condignitatem) quę non debetur hominibus, ut definiunt Patres Concilii Arausicani can. 18. ubi legitur, *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quæ non debetur, præcedit ut fiant* : ergo supposita gratia, homo meretur per bona opera apud Deum, qui ex justitia persolvit, quod ex misericordia promisit, inquit D. Bernardus lib. dę gratia & libero arbitrio. Authoritatibus sanctorum Patrum & præsertim Augustini, quæ videntur excludere humana merita, respondendum est ipsas esse intelligendas de humanis meritis, solis naturæ viribus elicitis, vel de operibus respectu gratiæ, quæ cùm sit principium meriti, & detur, ut opera nostra fiant bona, non potest conferri ut præmium.

QUÆSTIO II.

Quæ conditiones ad meritum requirantur.

DIco 1. quòd ut actus sit meritorius, debet esse liber, non solùm libertate imperfecta & inchoata, quæ spontaneitas dicitur, & solam immunitatem à coactione importat; sed etiam libertate perfecta & completa, quæ indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum requirit: nam ut actus sit meritorius, debet esse moraliter bonus; vel moraliter malus, ut sit demeritorius pœnæ æternæ: atqui sine libertate perfecta & essentiali, omnem coactionem & necessitatem excludente, nulla dari potest bonitas nec malitia moralis, ut docui in tract. de actibus humanis: ergo hæc

hæc libertas requiritur ad meritum. Deinde, Apoſtol. 1. ad Corinth. 9. ait: *Si volens hoc ago, mercedem habebo*. Eccl. 31. meritum attribuitur libertati, his verbis: *Qui potuit transgredi & non eſt transgreſſus, facere mala & non fecit; ideo* (inquit) *ſtabilita ſunt bona illius in Domino*; & Hieron. lib. 2. contra Jovinian. ait: *Ubi eſt neceſſitas, nec corona nec damnatio eſt*: ergo ad meritum ſeu coronam, requiritur perfecta libertas.

Dices: Deus poteſt acceptare ad vitam æternam opus neceſſarium; acceptavit enim actus neceſſarios Chriſti Domini: ergo, ut actus ſit meritorius, non requiritur, quòd ſit liber. Conſequentia patet, cùm meritum à divina acceptatione dependeat. Reſp. negando conſequentiam: Quoniam vita æterna quam Deus daret propter actus neceſſarios, non haberet rationem præmii nec mercedis, ſed puri doni & beneficii, niſi actus illi, quamvis neceſſarii, eſſent à voluntate imperati & ad Deum ordinati. Ad prob. dico actum meritorium à ſola Dei acceptatione non dependere; ideòque præter illam, requiri libertatem.

Dico 2. quòd ut actus ſit meritorius apud Deum, debet eſſe moraliter bonus. Tum quia Deus nequit acceptare actum malum, neque approbare illum, juxta illud Habac. 1. verſ. 3. *Mundi ſunt oculi tui, ne videas malum, & reſpicere ad iniquitatem non poteris*. Tum quia opus moraliter malum, eſt dignum pœna: ergo, ut ſit dignum ſeu meritorium apud Deum, debet eſſe moraliter bonum. Tum quia, ut opus ſit meritorium apud Deum, debet eſſe divinæ voluntati conforme: ſed non poteſt eſſe conforme divinæ voluntati, quin ſit moraliter bonum, honeſtum, & laudabile: ergo &c.

Dico 3. quòd, ut opus ſit meritorium, debet fieri in obſequium alterius, ſcilicet præmiantis: nam opus ut ſit meritorium, ad aliquam re-

tri-

tributionem seu mercedem ab alio reddendam ordinari debet: ergo debet esse in obsequium illius, cujus est dare retributionem. Deinde, ut opus sit meritorium, requiritur promissio, aut acceptatio, & pactum ex parte personæ præmiantis; atqui, ut aliquis acceptet, oportet, quòd res acceptata sit in sui obsequium: ergo, ut opus sit meritorium, debet fieri in obsequium præmiantis.

Dico 4. quòd ad actum meritorium vitæ æternæ requiritur gratia in merente, non solùm in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu naturæ, integræ. Tum quia gratia habitualis est principium meriti de condigno apud Deum. Tum quia, ut homo apud Deum mereatur, debet esse ipsi gratus & amicus, cùm Deus nedum opus, sed etiam operarium respiciat, ut colligitur ex illo Genes. 4. vers. 4. *Abel obtulit de primogenitis gregis sui & de adipibus, & respexit Dominus ad Abel & ad munera ejus*: sed gratia habitualis est forma qua homo est amicus & gratus Deo: ergo ut homo mereatur de condigno apud Deum, debet esse in gratia. Tum quia opus, ut sit de condigno meritorium vitæ æternæ, debet esse supernaturale: sed nullus actus voluntatis humanæ potest esse supernaturalis, nisi à gratia procedat: ergo gratia requiritur ex parte merentis.

Dico 5. quòd ad meritum ex parte personæ merentis requiritur status viæ, ut colligitur ex illo Ecclesiast. 4. *Fili conserva tempus, & devita à malo &c.* Ecclesiast. 9. vers. 10. dicitur: *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos*: ergo post vitam nullus erit merendi locus; nec *ultra mercedem habent mortui* (inquit) ratio est, *quia oblivioni tradita est memoria eorum*; & ad Galat. 6. dicitur: *Dum tempus habemus, operemur bonum*: ergo, &c. Deinde, ut homo mereatur, oportet, quòd

quòd tendat ad præmium, si præmium sit finis: sed præmium, nempè gloria, est ultimus finis hominum, pœna æterna est alter finis: ergo ut mereatur illud præmium, vel hanc pœnam, oportet, quòd tendat ad utrumque: subsumo: sed homo non potest tendere nec ad vitam æternam, nec ad pœnam, quin sit viator, id est, quin vivat in carne mortali, quia statim ac mortuus est, judicatur, juxta illud Hebr. 9. *Statutum est omnibus hominibus semel mori, post hoc autem judicium*: ergo ut homo mereatur de condigno, debet esse viator.

Ex quibus inferendum est cum omnibus Theologis, quòd Elias & Enoch non merentur de condigno per bona opera quæ eliciunt, licèt adhuc vivant in carne mortali. Ratio est, quia non vivunt conditione mortali, nec secundùm legem communem, cùm à Deo sequestrati fuerint peculiari lege, & vivi serventur cum Antichristo conflicturi; ideòque inter viatores minimè computandi sunt.

Quæres, an ad meritum requiratur necessariò aliquis actus realis & positivus? Resp. affirmativè. 1. Actus virtutis ex Arist. 2. eth. cap. 1. debet esse propter bonum honestum propter ipsammet honestatem: ergo requiritur actus positivus voluntatis, cùm actus nequeat esse circa bonum honestum, quin à voluntate circa ipsum ordinetur & dirigatur. 2. Ut actus sit meritorius apud Deum, debet in ejus gloriam referri, & in obsequium ejusdem fieri; sed nullus actus potest sine actu positivo voluntatis fieri in obsequium Dei, nec in ejus gloriam referri: ergo &c. 3. Tandem, pura omissio actus prohibiti non est meritoria apud Deum: nam qui non occidit v. g. non meretur, nisi habeat positivam & veram voluntatem non occidendi, & observandi mandatum: ergo.

Confirmatur: Nullus meretur pœnam legum transgressoribus debitam, nisi liberè seu actu

posi-

positivo agat contra præcepta legis, ut facilè colligi potest ex natura transgressionis, & violationis: ergo similiter nemo meretur præmium, nisi velit positivè & liberè mereri. Quippè cùm opus aut bonum morale non possit esse nostrum, nisi sit in potestate libertatis nostræ, sequitur, ad meritum requiri necessariò aliquem actum realem & positivum voluntatis, ut asserit D. Augustinus lib. de grat. & lib. arbit. cap. 2. ubi ait, *Quando volens facit, tunc dicendum est bonum, tunc speranda est boni operis merces, ab eo de quo dictum est, Qui reddet unicuique secundùm opera sua.*

Dices: Declinare à malo, seu malum non facere, est meritorium, sicut facere bonum, juxta illud Eccl. 31. vers. 10. *Erit illi gloria æterna, qui potuit transgredi & non est transgressus, facere mala & non fecit*: sed non facere malum non requirit actum positivum & realem: ergo nec meritum exigit illum necessariò. *Resp.* declinare à malo, seu non facere malum, sumptum merè negativè, non esse meritorium; ad hoc enim requiritur, inquit D. Thomas, motus voluntatis repudiantis malum: non faciendo malum, solùm vitat pœnam qua puniuntur ii qui mala faciunt; at nolendo facere malum, nec declinare à bono, meretur præmium. Undè Scriptura non laudat illum qui non est transgressus, præcisè quia non est transgressus, sed quia noluit transgredi, dum potuit: Ly enim *potuit* comprehendit omnia requisita ad transgressionem, inter quę numeratur libertas, seu voluntatis actus, quia hìc agitur de opere morali, cujus esse pendet à libertate.

QUÆSTIO III.

An ad meritum de condigno apud Deum, requiratur ex parte ipsius Dei ordinatio operis ad præmium, & an illa debeat esse extrinseca, vel sufficiat intrinseca, in voluntate conferendi gratiam ut principium meriti inclusa?

ADvertendum est, ordinationem aut acceptationem operis meritorii esse duplicem, intrinsecam scilicet & extrinsecam. Intrinseca est illa quæ includitur in voluntate dandi gratiam: Deus enim largiendo gratiam propter bonum opus eliciendum, acceptat aut ordinat opus illud ad præmium. Extrinseca autem consistit in aliquo actu positivo divinæ voluntatis, quo formaliter & expresse promittit vitam æternam pro tali opere à gratia procedente. Gonetus existimat, Scotum docuisse, ad meritum requiri essentialiter ordinationem Dei intrinsecam, & promissionem extrinsecam, quod tamen non inveni apud Doctorem, nec apud Scotistas quos vidi.

Dico 1. quòd ad meritum de condigno apud Deum, aliqua ordinatio divina operis ad præmium, necessaria est. Prob. Nullum opus potest esse dignum aut meritorium vitæ æternæ, id est, habere jus ad gloriam, independenter à divina voluntate: Tum quia solus Deus est supremus Dominus gloriæ. Tum quia Deus dat principium meriti: ergo ut opus sit meritorium apud Deum, necessaria est aliqua ordinatio divina operis ad præmium. Consequentia prob. Habere jus ad vitam æternam, est ordinari aut acceptari à Deo in vitam æternam: ergo cùm meritum de condigno habeat jus ad gloriam, cer-

certum est, quòd requirit aliquam ordinationem aut acceptationem, ut colligitur ex Jac. 1. *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cùm probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Tandem, nullus homo mereri potest apud alium de condigno aliquod præmium, per opus factum in obsequium ejusdem, nisi conventione facta: si enim Petrus agrum Joannis coleret, nullo interveniente pacto, certum est, quòd Joannes non teneretur ex justitia dare mercedem Petro: ergo à fortiori homo non potest mereri apud Deum, absque aliqua promissione aut acceptatione operis ad præmium, quoniam ait Paulus ad Rom. 4. *Et qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum*; & debitum fundatur in conventione.

Dices: Ut actus moraliter malus, sit de condigno meritorius pœnæ æternæ, nulla divina ordinatio aut acceptatio operis requiritur: ergo nec ut actus moraliter bonus, sit meritorius vitæ æternæ. Resp. negando antecedens, cùm detur etiam ordinatio de operibus malis, aliàs opera damnatorum quæ mala sunt, essent demeritoria, quod est falsum. Resp. 2. negando consequentiam; ratio disparitatis est, quia homo per actum moraliter malum constituit se debitorem apud Deum, quod fieri potest absque ulla promissione divina: At per actum moraliter bonum, constituit Deum debitorem, ut ait August. in Psalm. 83. his verbis, *Deus donator est indulgentiæ, & debitor coronæ*, quod non potest fieri absque aliqua acceptatione divina, aut promissione. Deinde, malum ex quocumque defectu, & bonum ex integra causa.

Dico 2. quòd meritum de condigno hominis ad Deum, non constituitur essentialiter in sua specie per promissionem, seu ordinationem extrinsecam Dei, tamquam per rationem formalem. Ita Scotus in 3. dist. 17. q. 3. Prob.

 1. Me-

1. Meritum de condigno debet essentialiter consistere in eo quo distinguitur à merito de congruo, cùm principium distinctivum idem sit ac constitutivum: sed per promissionem Dei extrinsecam, meritum de condigno non distinguitur à merito de congruo: ergo non constituitur essentialiter per ipsam. Major patet. Prob. minor: Datur opus de congruo meritorium præmii, de quo datur ex parte Dei promissio, aut ordinatio, vel pactum: ergo meritum de condigno, non distinguitur essentialiter per promissionem extrinsecam. Prob. antecedens: Deus in sacra Scriptura promittit remissionem peccatorum pœnitentibus, quam tamen non merentur de condigno ex defectu gratiæ habitualis, quæ includit promissionem aut acceptationem intrinsecam operis: ergo datur meritum quod non est de condigno, licèt interveniat pactum vel promissio.

Confirm. Acceptatio extrinseca operis, est ipsi extrinseca, quia se tenet ex parte præmiantis: ergo in ipsa meritum de condigno consistere non potest. Prob. consequentia: Nihil est magis intrinsecum in re, quàm essentiale constitutivum ejus: ergo cùm promissio extrinseca sit extra conceptum intrinsecum meriti, nequit essentialiter ipsum constituere. Tandem, promissio extrinseca Dei non auget intrinsecè valorem operis, quia dignitas ejus provenit à gratia, quæ est supernaturalis & semen vitæ æternæ, juxta illud Joan. 2. *Qui natus est ex Deo non peccat, quia semen Dei manet in illo*: ergo in ipsa consistere non potest meritum de condigno.

Dices: Sublata promissione, aut acceptatione Dei, nullum datur meritum de condigno apud Deum: ergo in ipsa essentialiter consistit. Resp. 1. negando consequentiam, de promissione extrinseca. 2. Sublato statu viæ, nullum etiam datur meritum; tamen in statu viæ meritum non

non consistit essentialiter. 3. Sublata conditione ad aliquem effectum necessariò requisita, tollitur effectus: ergo ratio non probat promissionem extrinsecam Dei esse essentiale constitutivum meriti, sed tantùm aliquid requisitum.

Dices 2. Opera justorum habent jus ad gloriam, ex vi pacti: ergo ex eodem sunt meritoria gloriæ. Antecedens patet, quia Deus nequit obligari ad dandum præmium, nec creatura habere jus ad illud, nisi ex divina ordinatione, aut pacto ipsum obligante. Consequentia verò prob. Meritum de condigno consistit in jure ad præmium: ergo si jus ex pacto proveniat, pactum constituit essentialiter meritum. Resp. distinguendo antecedens: Opera justorum habent jus ad gloriam, ex vi pacti intrinseci, aut promissionis inclusæ in voluntate dandi gratiam, quatenus est principium meriti, concedo; ex vi pacti extrinseci, nego antecedens & consequentiam de promissione extrinseca, de qua nos loquimur.

Dico 3. quòd ordinatio Dei extrinseca, in pacto vel promissione consistens, non est necessaria ad completam rationem meriti, seu tamquam conditio, meritum de condigno complens; sed ad illud sufficit ordinatio Dei intrinseca, quæ includitur in voluntate dandi gratiam, ut principium merendi. Prob. Promissio aut acceptatio operis requiritur ad meritum, ut Deus remaneat debitor: sed ordinatione aut acceptatione intrinseca operis, in voluntate dandi principium merendi inclusa, Deus remanet debitor, sicut per pactum extrinsecum, cùm sit actus divinæ voluntatis, sicut ordinatio extrinseca, & ita ordinet aut dirigat opus ad Deum ut remuneratorem: ergo acceptatio intrinseca sufficit. Major patet. Minor verò prob. Ut Deus teneatur dare aliquod præmium, sufficit quòd ordinet opus ad tale præmium redden-

dum: sed eo ipso quòd dat gratiam homini tanquam principium merendi vitam æternam, ordinat ipsam ad præmium, quia est radix gloriæ, juxta illud ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna, & fons aquæ salientis in vitam æternam*: ergo hæc intrinseca acceptatio sufficit, ut Deus sit debitor

Dices: Nullum potest dari meritum, quod non respiciat determinatum præmium, aliàs unum opus meritorium, variis præmiandum esset meritis, quod est falsum: ergo requirit promissionem extrinsecam. Consequentia verò prob. Per promissionem extrinsecam Deus promittit & se obligat dare hoc vel illud præmium determinatè: ergo, &c. Resp. negando consequentiam: Ad prob. nego consequentiam, quia cùm Deus det gratiam in gradu determinato, & opus perfectè cognoscat, dando gratiam, ordinat & acceptat opus ad tale præmium, nempè ad talem gradum gloriæ.

Dices 2. Animæ in cœlo vel in purgatorio existentes eliciunt opera bona; nullum tamen est ipsis promissum præmium, nec merentur, ut probat quæstio præcedens; nihilominùs earum opera procedunt à gratia habituali: ergo ordinatio aut promissio Dei, quam meritum exoptat, juxta communem sanctorum Patrum & Theologorum sententiam, non est intrinseca, seu ea quæ includitur in voluntate dandi gratiam; sed est extrinseca & consistens in aliquo actu positivo divinæ voluntatis, quo Deus formaliter & expressè promittit vitam æternam pro tali opere à gratia procedente. *Nego* consequentiam: quia præter promissionem, requiritur ad meritum status viæ: hinc est, quòd animæ in Purgatorio existentes non possunt mereri. Præterea promissio dandi præmium includitur in voluntate dandi gratiam viatoribus, & præmiandi opera in via facta.

Instabis: Ergo Christi operibus promissa fuit glo-

gloria pro malis Angelis, quia erat viator, & ipsius opera erant aut procedebant à gratia, in qua includitur acceptatio aut promissio præmiandi meritum superabundans pro redemptione hominum & Angelorum. *Nego* instantiam: quia voluntas conferendi gratiam Christo, includit promissionem determinatam ad redemptionem hominum; nam Deus dando gratiam Christo, hac collatione ordinavit opera Christi ad redemptionem hominum, non autem Angelorũ qui peccaverant: quamvis hujusmodi opera, præcisè quia sunt à Christo, habeant valorem pro debito malorum Angelorum, juxta illud Joan. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantùm, sed etiam pro totius mundi.*

Addunt adversarii authoritatẽ Concil. Trid. sess. 6. cap. 16. Senonensis, Moguntini & aliorũ, nec non authoritatẽ Theologorũ, scilicet D. T. & Scoti, quibus contendunt ad meritum requiri acceptationem extrinsecam, & supponentẽ gratiam: idque probãt ex illo Math. 20. ubi non datur denarius diurnus (quo apud Patres præmiũ beatitudinis significatur) nisi conventione facta cum operariis. At minimè nocent, quia authoritates nõ sunt expresè de acceptatione aut promissione extrinseca, sed solùm asserunt opera justorum ex divina promissione sortiri rationẽ meriti de condigno, sine qua nullum potest meritũ præmio comparari vel æquari; quod subsistit in promissione intrinseca inclusa in voluntate dandi gratiam, quæ est principium meriti, & præcedit actiones liberi arbitrii, ut fiant bonæ & meritoriæ, ut declarat Arausicanũ can. 18. suprà quæstione 1. Nam si, ex Concilio, Deus dat gratiam ut opera fiant bona, certum est intentionem qua Deus vult opera esse bona, ordinare hujusmodi opera ad aliquod præmium, utpotè ad gloriam quæ ex se est merces bonorum operum: ergo voluntas dandi gratiam, ut per ipsam opera nostra fiant bona, sufficienter ordinat ea ad præ-

mium, & denotat Deum velle ea acceptare & præmiare; solitò enim quod desideratur, acceptatur, dum advenit; ac proinde dum Deus dat gratiam, ut opera fiant bona, acceptat ea dum facta sunt, & invenit ea digna se, cùm pro ipso fiant.

QUÆSTIO VI.

An retributio meritorum in Deo, sit actus propriæ & strictæ justitiæ; & quænam illa sit?

DIco 1. Redditionem præmii pro meritis in Deo esse actum justitiæ, non verò gratitudinis, aut fidelitatis. Prob. 1. pars. Hebr. 6. habetur, *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis, & ministratis*: ergo redditio præmii est actus justitiæ. 2. Præmium datur & debetur ex justitia, juxta illud 2. ad Tim. 4. *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*: ergo redditio præmii pro meritis est actus justitiæ. 3. Dum Deus reddit præmium, solvit debitum. Tum quia vita æterna est promissa. Tum quia opus in gratia factum, acquirit jus ad gloriam: ergo dum Deus reddit præmium pro meritis, exercet actum justitiæ, & reddit justo quod suum est.

Dices 1. Omnia quæ sunt in homine, sunt Dei, juxta illud Paralip. 1. *Tua sunt omnia, & quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi*: ergo homo nihil potest dare Deo, subindeque nec mereri apud ipsum ex justitia. Resp. negando antecedens; licèt enim omnia quæ habemus, ad Deum pertineant principaliter, nihilominùs

sunt

sunt etiam in nostra potestate, & præsertim ea quæ à libertate merè dependent, quoniam Deus reliquit hominem in manu consilii sui; ideòque homo dare potest jus suum Deo, & mereri ex justitia.

Dices 2. Si Deus non redderet præmium, non esset injustus: ergo dum reddit illud, non exercet actum justitiæ. Resp. negando consequentiam, quia quod datur ex justitia distributiva, dum non datur, non est injuria nec injustitia, benè verò dum debet dari ex justitia commutativa, quoniam debitum justitiæ distributivæ non nascitur ex solo jure illius, qui præmiandus aut remunerandus est, sicuti debitum illius qui ex justitia commutativa remunerari debet: sed Deus exercet actum justitiæ distributivæ, dum præmiat: ergo.

Prob. 2. pars: Opus hominis non potest accipi à Deo tamquam beneficium: ergo Deus nihil reddere potest ex gratitudine, quia objectum gratitudinis est beneficium. Prob. antecedens: Acceptatio beneficii denotat indigentiam ex parte accipientis, & copiam ex parte dantis; sed Deus totius indigentiæ expers est, & abundantiæ compos: ergo &c. 2. Homo nequit esse benefactor Dei, quia qui respicit alium ut benefactorem, respicit ipsum ut superiorem, cùm, ut ait D. Thom. 2.2. q. 106. art. 3. *Benefactor, in quantum hujusmodi, est causa beneficiati*: ergo Deus nequit accipere aliquid tamquam beneficium, & consequenter nec dare ex gratitudine.

Prob. 3. pars: Quod datur ex fidelitate, in sola promissione rei concedendæ fundatur, ut patet in remissione peccatorum, quam Deus promisit contritis corde, vel in Incarnatione Verbi, quam Deus Patribus promiserat. Unde Deus, dum peccata remittit, fidelitatis actum exercet, & dum Filium suum misit, promissis stetit; sed redditio præmii non con-

sistit in sola promissione, sed etiam in acceptatione operis in gratia facti: ergo redditio præmii non est actus fidelitatis duntaxat, sed justitiæ.

Dices 1. Trident. sess. 6. cap. 16. sic habet, *Iustificatis hominibus & benè operantibus proponenda est vita æterna tamquam gratia misericorditer promissa, & tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda*: ergo vita æterna redditur ex fidelitate. Resp. Conc. 1. per *Ly tamquam gratia misericorditer promissa*, intelligere vitam æternam in radice, seu gratiam, quæ est radix aut semen vitæ æternæ, quæ gratis datur; & vitam, prout subjicitur pacto, aut divinæ promissioni, quæ est actus misericordiæ: Quoniam Deus non promittit vitam æternam ex justitia, sed ex pura misericordia & gratia, licèt facta promissione, & supposito opere, ex justitia præmiet. 2. Per *Ly fideliter reddenda*, non intelligere ex sola fidelitate, sed infallibiliter; quoniam infallibiles sunt promissiones Dei, & invariabilia ejus decreta.

Dico 2. Retributionem præmii in Deo non esse actum justitiæ commutativæ, sed distributivæ. Prob. Justitia commutativa est virtus quę duos æqualiter obligat, unum scilicet ad dandum, & alium ad recipiendum, ut patet in emptione & venditione: sed Deus nequit obligari ad dandum homini, sicut obligatur homo ad dandum Deo: ergo in Deo non potest dari justitia commutativa. Præstereà, justitia commutativa exercetur, quando fit mutua donatio, id est, quando quis accipit tantum, quantum dat, ut indicat verbum *commutare*: sed Deus dum præmiat opera hominis justi, dat plus quàm accipit ab ipso; dat enim vitam æternam in qua nihil includitur, quod fuerit in potestate hominis, & homo dat opera, quorum valor dependet à gratia habituali, quæ est à solo

Deo:

Deo: ergo omnibus consideratis, Deus dum præmiat, non exercet actum justitiæ commutativæ.

Prob. 2. pars: Justitia distributiva non abdicat dominium rei à distributore, sicut commutativa: sed dum Deus præmiat non abdicat à se dominium gloriæ aut coronæ justorum, ut patet: ergo Deus reddit coronam ex justitia distributiva. Minor est certa ex Trident. sess. 6. cap. 16. dicente, *Absit, ut Christianus homo in seipso confidat vel glorietur, non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Major verò prob. 1. In hoc justitia distributiva distinguitur à commutativa: ergo. 2. Reges qui ex justitia distributiva reddunt militibus atque ducibus præmia, rectè præmiant, dum possessionem aut fruitionem fructuum concedunt, & rei dominium sibi reservant: ergo justitia distributiva non abdicat à distributore dominium rei, sicut justitia commutativa.

Tandem, homo non meretur gloriam ex justitia commutativa: ergo Deus non præmiat ex justitia commutativa, sed distributiva. Consequentia patet, antecedens prob. Ut homo mereatur gloriam ex justitia commutativa, oportet quòd habeat jus in re seu in præmio, ut patet in emptione & venditione; sed justus non habet jus in gloria, sed tantùm ad rem seu ad gloriam: ergo non meretur eam ex justitia commutativa, sed distributiva tantùm.

Dices: Bonis operibus emimus cœlum, teste D. August. serm. 22. de verbis Apostoli: ergo bonis operibus meremur cœlum ex justitia commutativa, quæ servatur in emptione & venditione. Resp. negando consequentiam de justitia strictè commutativa; quia licèt Deus præmiet ex justitia distributiva, tamen servat aliquem modum justitiæ commutativæ, scilicet quatenùs ponderat uniuscujusque laborem, &

juxta ipsius valorem reddit mercedem; ex quo sequitur, quòd bonis operibus emimus cœlum, non propriè & rigorosè, sed impropriè & propter quandam similitudinem, & sic intelligendus est Augustinus; ideòque homo non meretur ex justitia commutativa, sed ex distributiva, nec emit cœlum propriè & rigorosè.

Obj. Servare æqualitatem rei ad rem, est actus justitiæ commutativæ; sed Deus, dum præmium reddit, servat æqualitatem reì ad rem, seu operis justi ad vitam æternam: ergo redditio præmii in Deo, est actus justitiæ commutativæ. Major est certa, quia justitia commutativa respicit æqualitatem arithmeticam. Minor verò prob. ex illo 1. ad Cor. 3. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem.*

Resp. distinguendo majorem: Servare æqualitatem rei ad rem est actus justitiæ commutativæ, si servetur cum obligatione proveniente ex sola natura rei commutandæ, & ex proprietate juris, concedo; secùs autem, nego. Ad minorem, dico Deum non servare æqualitatem rei cum obligatione ex sola natura rei, quam recipit, proveniente; sed ex Deo ipso se obligante, & gratiam, ex qua valor rei provenit, concedente; idcircò neganda est consequentia. Ad prob. minoris, concesso antecedente, nego consequentiam: quia unusquisque non accipiet propriam mercedem cum obligatione ex natura solius laboris proveniente, ut dixi.

Dices: Justitia distributiva respicit æqualitatem geometricam & proportionalem, ac comparativam unius ad alium; respicit enim per se jus quod habent particulares fundatum in titulo communitatis, quatenus sunt illius membra, unusquisque pro sua dignitate, ut docent communiter Theologi; ita Smising. Tract. 3. disp. 4. num. 74. & alibi; sed Deus in remuneratione meritorũ non respicit hanc proportionem geometri-

metricam, nec dignitatem personarum; reddet enim unicuique secundùm opera sua teste Apostolo, vel ut ait D.Chrysostomus Homil.4.de Lazaro: *Si justus est Deus, & his & illis reddet pro meritis*, non pro dignitate personę: ergo Deus qui in remuneratione meritorum servat justitiam, seu præmiat ex justitia, juxta Tridentinum sess.6.cap.16.non servat justitiam distributivam, sed cõmutativam & ęqualitatē solam rei ad rem.

Respondeo negando consequentiā; quia Deus in remuneratione meritorum ad duo attendit, ad laborem scilicet & ad laborantem, ad opus & ad operarium, juxta illud Genes.4.vers.4. *Abel quoque obtulit de primogenitis gregis sui, & de adipibus eorum, & respexit Dominus ad Abel, & ad munera ejus*: attendit ad munera seu opera in ipsius gloriam facta, ut conferat æquale præmium, & tale, quale est meritum, ut remuneret unumquemque, quantùm ejus opera merentur; & in hoc respicit æqualitatem rei ad rem, videlicet meriti ad præmium. Deinde, respicit ad Abel seu ad personam, comparando unam cum altera; justum enim est tribuere majus pręmium digniori, & ideò ut conferat majus præmium digniori, & minus præmium minùs digno, debet, ponderatis & attentis meritis, respicere personas; & in hoc respicit proportionem geometricam plurium personarum, & servat justitiam distributivam. Nec obstant authoritates adductæ, quia justitia distributiva reddit etiam sicut cõmutativa unicuique quod suum est, reddit quoque his & illis pro meritis, ut vult D. Chrysostomus.

Instabis: Ergo in remuneratione meritorum Deus servat duas species justitiæ, commutativæ scilicet & distributivæ. *Nego* instantiam; quia justitia distributiva in suo conceptu generico convenit cum commutativa in hoc quod est reddere unicuique quod suum est, sicut homo convenit cum brutis in hoc quod est esse animal: ergo qui præmiat reddendo unicuique quod

suum

ſuum eſt, duas juſtitias non ſervat, licèt reſpiciat perſonam, non tanquam principium meriti, ita ut perſona ratione dignitatis ſuæ naturalis dignificet opera apud Deum, ſed ſolùm ut conferat majus præmium digniori; ſicut homo non eſt dupliciter animal, licèt vivat, ſentiat & diſcurrat.

QUÆSTIO V.

An verè & propriè mereri poſſimus de condigno vitam æternam?

Dico, opera juſtorum ex gratia & charitate procedentia, eſſe verè & propriè meritoria de condigno vitæ æternæ, ſeu habere cum illa condignitatem intrinſecam, & non ſolùm extrinſecam, ex acceptatione & ordinatione provenientem. Prob. Opera juſtorum habent ęqualitatem proportionis cum viſione beatifica, ut colligitur ex 2. Cor. 4. *Id enim quod in præſenti eſt momentaneum & leve tribulationis noſtræ, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis*: ergo opera juſtorum, licèt ex ſeipſis ſint momentanea & levia, tamen gratia operatur æternum gloriæ pondus; id eſt, æqualitatem, aut pondus, vel proportionem cum vita æterna: ideoque ſunt de condigno meritoria vitæ æternæ.

Prob. 2. Opus in gratia factum & à Deo ordinatum in vitam æternam, eſt proportionatum cum gloria; ergo eſt ejuſdem meritorium de condigno. Antecedens prob. Omne connaturaliter tendens ad finem, habet cum ipſo proportionem, ut patet in motu gravium & levium reſpectu centri: ſed opus in gratia factum & à Deo in vitam æternam ordinatum, connatura-

tura-

turaliter tendit in vitam æternam tanquam in finem; ergo proportionem habet cum ipsa. Tandem, Ecclesiast. 13. habetur, *Ne verearis usque ad mortem justificari, quia apud Dominum est merces bonorum operum*; sed quod datur ut merces, datur propter meritum condignum: ergo opera justorum seu justificatorum sunt meritoria de condigno vitæ æternæ.

Dices 1. ex Apost. Rom. 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*: ergo opera justorum non merentur de condigno vitam æternam. Resp. negando consequentiam, quoniam Apostolus loquebatur de passionibus seu operibus quatenùs sunt actus purè humani, & seclusis gratia habituali, & pacto. Ratio est, quia ibi fideles hortabatur ad spiritum adoptionis, seu ad gratiam baptismalem, ut patet per verba precedentia.

Dices 2. Nullum opus hominis potest esse cum vita æterna proportionatum: ergo &c. Prob. minor: Finiti ad infinitum nulla est proportio; sed opus hominis est finitum, & vita æterna est infinita: ergo. Resp. negando antecedens, ad prob. distinguo majorem: Finiti ad infinitum nulla est proportio, entitativa & arithmetica, concedo; Nulla est proportio moralis, & rei ad rem, nego, & concessa minori nego consequentiam: Quia inter opus in gratia factum, & vitam æternam, datur proportio moralis, seu proveniens ex gratia habituali includente voluntatem acceptandi tale opus in vitam æternam.

Dices 3. Deus præmiat justorum opera ultra condignum, & punit citra condignum: ergo justorum opera non sunt de condigno meritoria vitæ æternæ. Resp. negando consequentiam: Quia Deus ultra præmium, quod de condigno bonis meritis debetur, dat aliquem gradum gloriæ ex sua magnificentia, & liberalitate, ratione

cujus

cujus dicimus, Deum præmiare ultra condignum, non quòd ille gradus gloriæ sit præmium, sed donum & beneficium: ergo meritum semper est condignum.

Responsionem hanc esse veram, sic evinco: nam quod ex magnificentia & liberalitate datur, stat cum eo quod datur in præmium meritorum, nec destruit ejus naturam præmii aut debiti, ut est manifestum: nam debitor qui solvit, plusquàm debet, verè solvit. Unde licèt Deus præmiet ultra condignum, juxta illud Luc. 6. vers. 38. *Date & dabitur vobis: mensuram bonam, & confertam, & coagitatam, & superffluentem dabunt in sinum vestrum*; idem D. Hieronymus lib. 2. super Ezechielem, ubi ait, *In sanctis Deus excedit modum clementiæ*; tamen præmiat condignè, & meritum justorum semper est condignum: *Quis enim*, inquit Apostolus Rom. 11. vers. 35. *prior dedit illi, & retribuetur ei?* quibus suadetur, obsequia Domino exhibita mereri condignam retributionem.

Hìc obiter observa, nonnullos, quos sequitur Sylvius, inficiari Deum punire peccatores citra condignum eorum; ratio est, quia tantum dabitur damnato tormentorum & luctus, quantùm glorificaverit se & in deliciis fuerit, Apocalip. 18. vers. 7. & judicium sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam, Jacob. 2. vers. 13. At hæc ratio non nocet, quia authoritates oppositæ & opponendæ, intelligendæ sunt juxta præfinitam à Deo pœnam, quæ certò tanta infligetur, quanta fuit à Deo præscripta, quoniam ab ipsa numquam liberabuntur, cùm in inferno nulla sit pœnæ remissio, nullusque exitus: sed Deus in præscribenda pœna misericors fuit. Tum quia in omnibus & singulis operibus ejus, misericordia & veritas obviaverunt sibi, justitia & pax osculatæ sunt, Psal. 84. vers. 11. Tum quia Deus benignus est super ingratos & malos, Luc. 6. vers. 35. Tum denique quia pœna peccati pendet à voluntate

Dei

Dei offensi, qui potest punire peccatum pœna positivè summa, ideoque majori deliciis, in quibus fuit peccator, quin ipsa pœna malitiam peccati excedat: cùm sit positivè summa in linea malitię, id est, sit tanta, quanta esse potest, & offendat Deum, in quãtùm offendi potest à creatura. Hinc est, quòd Deus punit citra condignum, quia non punit peccata, in quantum justè puniri possunt aut puniri merentur: nam posse justè puniri aliqua pœna, & mereri puniri, idem sonant. Unde dum Deus dicit, *Quantùm glorificavit se & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum & luctum*, non loquitur ad ęqualitatem, ita ut hæc pœna sit ea quam meretur peccatum, quod præter delicias & luxuriæ fluxus dicit injuriam & offensam Dei; sed loquitur remissivè, ita ut pœna non excedat delicias, in quibus fuit peccator, seu ut reducatur aut minuatur usque ad gradũ deliciarũ; ac proinde semper punit citra condignum, ut docet D. Thomas 1. p. q. 22. art. 4. ad 1. ubi ait, *In damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians.*

Dices 4. Deus potest sine injustitia denegare justis vitam æternam, quia mera misericordia donatur; unusquisque enim sanctorum dicere potest cum Propheta, *Salvum me fecit, quoniam voluit me*: ergò justi non possunt per bona opera mereri de condigno vitam æternam, quia non meremur de condigno id, quod potest nobis sine injustitia denegari. *Resp.* 1. ut suprà in quæstione præcedent. 2. Deum posse authoritate suprema denegare vitam æternam sine injustitia, sed supposito pacto præmium ex justitia largitur, quia ut ait D. Augustinus lib. de natura, & gratia, cap. 2. *Non est injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ*, & lib. 3. contra Jul. cap. 3. *Deus ipse, quod absit, non erit justus, si ad ejus regnum verus non admittitur justus*. Idem docent Patres Concilii Milevitani can. 32. apud Lauream in epitom. can. verbo *Iustus*.

QUÆ-

QUÆSTIO VI.

An actus eliciti à virtutibus acquisitis vel infusis, sint meritorii de condigno vitæ sine imperio, sine relatione actuali vel saltem virtuali charitatis?

DIco 1. quòd ut actus virtutum moralium acquisitarum sint meritorii de condigno vitæ æternæ, non sufficit, quòd procedant ab homine justo, sed requiritur imperium charitatis. Ita Doctor in 2. dist. 41. q. unica, quem sequuntur Poncius & alii. Prob. 1. Scriptura hortatur homines, ut omnia propter gloriã Dei operentur; 1. Cor. 10. *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Et suscipit & laudat opera propter gloriam Dei facta; Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete regnum paratum vobis ab origine mundi*, & assignat rationem: *Esurivi enim & dedistis mihi manducare*, id est, *propter me dedistis manducare*, ut colligitur ex illo Luc. 9. *Qui recipit unum ex pusillis in nomine meo, me suscipit*: ergo ut actus virtutum moralium sint meritorii de condigno apud Deum, non sufficit quòd procedant ab homine justo, sed propter Deum procedere, & ad ipsum ex charitate dirigi debent. Prob. consequentia 1. Scriptura monet nos tam sollicitè, ut operemur omnia propter Deum, ut apud ipsum vitam æternam mereamur: ergo requiritur ad meritum ordinatio operis ad Deum. 2. Si justus diligeret amicum, præcisè quia ab ipso diligitur, non mereretur apud Deum, ut patet ex illo Math. 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Quibus verbis Christus insinuat, justum posse facere opus bonum, qui nullum habeat præmium; interrogatio enim hæc, *Quam mer-*

mercedem habebitis? videtur ſolvenda per iſtam negationem, *nullam*, ut advertunt expoſitores; at ſi diligeret illum propter Deum, mercedem acciperet: ergo ut opus ſit meritorium, Scriptura hortatur nos, ut operemur omnia propter Deum.

Confirm. Ut actus ſit meritorius de condigno apud Deum, oportet, quòd ſit ex integra cauſa, cùm malum ſit ex quocumque defectu, id eſt, requiritur, quòd ſit bonus & ſupernaturalis ex omni circunſtantia (inter quos finis annumeratur.) Ratio, quia præmium eſt bonum & ſupernaturale; ſed ſi actus non ſit ordinatus ad Deum, & ex charitate propter ipſum elicitus, licèt à principio ſupernaturali proveniat, non habet finem ſupernaturalem: ergo non eſt de condigno meritorius.

Prob. 3. Nullum opus poteſt eſſe de condigno meritorium, ſecluſa promiſſione aut acceptatione intrinſeca Dei, ut concedunt omnes: ergo nec ſecluſa oblatione, aut directione ad Deum. Prob. conſequentia 1. Deus nequit promittere gloriam bonis operibus juſtorum, quin juſti ſibi offerant & dent opera: ergo nullum opus poteſt eſſe de condigno meritorium apud Deum, ſecluſa oblatione, aut directione ad Deum. Prob. antecedens: *Promittere* & *acceptare* correſpondent *petere* & *offerre*, ut manifeſtum eſt: ergo ſi ut actus ſit meritorius, requiratur promiſſio aut acceptatio Dei, requiritur etiam oblatio aut directio operis ad Deum: ſubſumo; ſed offerre opus Deo, aut ad ipſum illud dirigere, eſt actus à charitate imperatus & motus: ergo ut actus ſit meritorius, debet à charitate eſſe imperatus.

Confirm. Opus nequaquam poteſt eſſe meritorium, niſi referatur in finem ſupernaturalem & cedat in obſequium Dei remunerantis; qua enim fronte ſervus à domino mercedem peteret, qui opus ſuum in obſequium domini non ordi-

ordinasset? At actus virtutum moralium non referuntur in Deum ut in finem supernaturalem, nec sunt in obsequium Dei, nisi à charitate imperentur & dirigantur, quia sola charitas Deum quærit, & sola Deo nos unit: ergo &c. Prob. minor: Opus quod non est factum propter Deum, non cedit in obsequium Dei, nec ad ipsum dirigitur, sine influxu charitatis, & actualis vel saltem virtualis dilectionis Dei: ergo &c.

Obj. 1. In sacra Scriptura & in Trident. vita æterna promittitur operibus moraliter bonis in gratia factis: nam Joan. 15. Christus ait, *Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum*; ex quo inferendum est, quòd sicut sufficit palmitibus esse in vite, ut fructus afferant; ita sufficit homini esse in Christo per gratiam, ut fructum seu opera meritoria afferat. Et Trident. sess. 6. docet bona opera facta in statu gratiæ esse de condigno meritoria: ergo non requiritur charitatis imperium.

Resp. negando consequentiam: Quia 1. sacra Scriptura & Concilium non excludunt charitatis imperium. 2. In præcitatis verbis continetur charitatis imperium: oportet enim, ut paritas valeat, quòd homo sit perfectè & plenè in Christo, ut fructum afferat; sed non potest esse perfectè & plenè in Christo per gratiam, nisi voluntatem Patris faciat, ut infertur ex illo Marc. 3. *Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipse meus frater, & soror, & mater est*; atqui nemo potest facere voluntatem Patris, nisi propter ipsum faciat omnia quæ facit, ut monet Apost. ad Coloss. 3. *Omnia quæcumque facitis in opere & sermone, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite*: ergo ex sacra Scriptura requiritur formale, vel saltem virtuale imperium charitatis, ut opera eleemosynæ, obedientiæ, &c. sint de condigno meritoria vitæ æternæ.

Obj. 2.

Obj. 2. Omnes actus virtutum moralium ab homine justo eliciti, sunt de condigno meritorii vitæ æternæ, vel demeritorii? Si primum, ergo non requiritur imperium charitatis. Si secundum, ergo à fortiori opera infidelium moraliter bona sunt peccata; quod est falsum: ergo sunt meritorii vitæ æternæ, absque ullo charitatis imperio, sed ex sola gratia habituali.

Resp. omnes actus virtutum moralium ab homine justo elicitos ex motivo charitatis & propter Deum, esse de condigno meritorios; secùs verò non, quia seclusa ordinatione aut relatione ad Deum, actus virtutum moralium ab homine justo eliciti, non sunt meritorii de condigno, ex defectu motivi aut imperii charitatis; nec demeritorii, ex defectu mali finis, aut alicujus malæ circunstantiæ; sed sunt infructuosi, vel meritorii de congruo. Ratio est, quia Deus non attendit quantum, sed ex quanto; nec pretium dati, sed affectus dantium facit opus dignum mercede.

Obj. 3. Omnes actus virtutum moralium erant in Christo meritorii de condigno vitæ æternæ, & valoris infiniti, ratione dignitatis personæ; erant enim meritorii, quia erant Theandrici: ergo in homine justo sunt etiam meritorii de condigno ratione dignitatis personæ, seu filiationis, cùm per gratiam simus filii & hæredes Dei.

Resp. negando consequentiam: Quia cùm actiones sint suppositorum, actus virtutum moralium in Christo, sunt à persona ut à principio *quod* infinito, & in gloriam Dei essentialiter ordinato; ideoque actus virtutum moralium, ratione dignitatis personæ, continuò erant à charitate imperati: at dignitas personæ hominis justi, seu gratia sanctificans non ordinat actus hominis justi in Deum absque aliquo charitatis, aut dilectionis actu: ergo non valet paritas, nec consequentia.

Dico

Dico 2. Actus fidei, & spei, ac virtutum moralium infusarum, ab homine justo elicitos, nisi à charitate formaliter aut saltem virtualiter imperentur, non esse meritorios de condigno vitæ æternæ. Ita Scotus, quem citat & sequitur Poncius; & probari potest argumentis primam conclusionem probantibus. Tamen prob. ex illo ad Galat. 5. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur*: At actus fidei est operatio fidei, quæ ut valeat in Christo Jesu, debet fieri per charitatem, ut insinuant hæc verba, *Sed fides quæ per charitatem operatur*: ergo secluso charitatis influxu, actus fidei, spei, &c. non valent, nec sunt meritorii de condigno vitę æternæ.

Prob. 2. Actus virtutum infusarum non sunt meritorii, nisi sint conformes legi divinæ, ut patet ex illo Luc. 10. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; sed nullus actus virtutum infusarum est divinæ legi conformis, absque actuali aut saltem virtuali & implicita relatione, aut ordinatione ad Deum: ergo non sunt meritorii sine imperio charitatis; cùm illa actualis ordinatio ex motivo charitatis proveniat. Major patet, minor verò prob. 1. Lex est actus voluntatis (cui nihil conforme esse potest sine actu voluntatis) opus legi seu legislatoris voluntati conformantis & subjicientis ex motivo dilectionis; nullus enim potest ad alterius arbitrium liberè se componere sine dilectione: ergo nullus actus virtutum infusarum potest divinæ legi esse conformis absque ullo charitatis actu. 2. Actus fidei sunt actus intellectus, & actus spei actus voluntatis, qui legi divinæ minimè subjici possunt ex seipsis: ergo subjici debent ex imperio voluntatis, Deum super omnia diligentis; nam, inquit August. de spiritu & litt. cap. 14. *Mandatum non servatur, nisi ex amore justitiæ*.

Con-

Confirm. Charitas est regina omnium virtutum infusarum, ut suadet Apost. dicens, *Tria sunt, Spes, Fides, Charitas; major autem horum est charitas*: Et primum principium operativum in vita supernaturali, cui omnes actus vitales supernaturales attribuendi sunt, ut suadet etiam idem Apost. dicens, *Si charitatem non habeam, nihil mihi prodest*: Et Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte*: ergo absque ejus imperio ac influxu, actus aliarum virtutum non possunt esse meritorii de condigno vitæ æternæ. Prob. consequentia: Reginæ virtutum cæteræ virtutes subiiciuntur, & primo principio operativo omnes actus diriguntur & ordinantur: ergo nullus est actus meritorius absque ordinatione & influxu charitatis.

Obj. 1. Actus à virtutibus infusis eliciti, habent omnes conditiones ad merendum requisitas, sunt supernaturales quoad substantiam, cùm eliciantur ab habitibus infusis & supernaturalibus, & referantur ad Deum ultimum finem supernaturalem, absque ullo charitatis imperio: ergo sunt etiam meritorii.

Resp. negando antecedens: Quia ut actus sit apud Deum de condigno meritorius, requiritur, quòd expressè tendat & referatur in Deum, ut actus liber, id est, quòd fiat *in nomine Domini & propter Deum*; sed hoc non potest fieri sine charitatis imperio: ergo secluso hujusmodi charitatis imperio, actus à virtutibus infusis eliciti, non habent omnes conditiones. Prob. subsumptum: Actus fidei & spei non possunt fieri propter Deum, quin justus velit; ut constat: nec possunt tales actus esse propter Deum, nisi propter ipsum Deum summè diligendum, ideoque nisi ex motivo charitatis ordinantis ipsos.

Obj. 2. Homo justus, eo ipso quo justus est per gratiam, ordinatur in Deum: ergo omnia ipsius opera, & præsertim actus supernaturales,

Dico 2. Actus fidei, & spei, ac virtutum moralium infusarum, ab homine justo elicitos, nisi à charitate formaliter aut saltem virtualiter imperentur, non esse meritorios de condigno vitæ æternæ. Ita Scotus, quem citat & sequitur Poncius; & probari potest argumentis primam conclusionem probantibus. Tamen prob. ex illo ad Galat. 5. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur*: At actus fidei est operatio fidei, quæ ut valeat in Christo Jesu, debet fieri per charitatem, ut insinuant hæc verba, *Sed fides quæ per charitatem operatur*: ergo secluso charitatis influxu, actus fidei, spei, &c. non valent, nec sunt meritorii de condigno vitę æternæ.

Prob. 2. Actus virtutum infusarum non sunt meritorii, nisi sint conformes legi divinæ, ut patet ex illo Luc. 10. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; sed nullus actus virtutum infusarum est divinæ legi conformis, absque actuali aut saltem virtuali & implicita relatione, aut ordinatione ad Deum: ergo non sunt meritorii sine imperio charitatis; cùm illa actualis ordinatio ex motivo charitatis proveniat. Major patet, minor verò prob. 1. Lex est actus voluntatis (cui nihil conforme esse potest sine actu voluntatis) opus legi seu legislatoris voluntati conformantis & subjicientis ex motivo dilectionis; nullus enim potest ad alterius arbitrium liberè se componere sine dilectione: ergo nullus actus virtutum infusarum potest divinæ legi esse conformis absque ullo charitatis actu. 2. Actus fidei sunt actus intellectus, & actus spei actus voluntatis, qui legi divinæ minimè subjici possunt ex seipsis: ergo subjici debent ex imperio voluntatis, Deum super omnia diligentis; nam, inquit August. de spiritu & litt. cap. 14. *Mandatum non servatur, nisi ex amore justitiæ*.

Con-

Confirm. Charitas est regina omnium virtutum infusarum, ut suadet Apost. dicens, *Tria sunt, Spes, Fides, Charitas; major autem horum est charitas*: Et primum principium operativum in vita supernaturali, cui omnes actus vitales supernaturales attribuendi sunt, ut suadet etiam idem Apost. dicens, *Si charitatem non habeam, nihil mihi prodest*: Et Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte*: ergo absque ejus imperio ac influxu, actus aliarum virtutum non possunt esse meritorii de condigno vitæ æternæ. Prob. consequentia: Reginæ virtutum cæteræ virtutes subiiciuntur, & primo principio operativo omnes actus diriguntur & ordinantur: ergo nullus est actus meritorius absque ordinatione & influxu charitatis.

Obj. 1. Actus à virtutibus infusis eliciti, habent omnes conditiones ad merendum requisitas, sunt supernaturales quoad substantiam, cùm eliciantur ab habitibus infusis & supernaturalibus, & referantur ad Deum ultimum finem supernaturalem, absque ullo charitatis imperio: ergo sunt etiam meritorii.

Resp. negando antecedens: Quia ut actus sit apud Deum de condigno meritorius, requiritur, quòd expressè tendat & referatur in Deum, ut actus liber, id est, quòd fiat *in nomine Domini & propter Deum*; sed hoc non potest fieri sine charitatis imperio: ergo secluso hujusmodi charitatis imperio, actus à virtutibus infusis eliciti, non habent omnes conditiones. Prob. subsumptum: Actus fidei & spei non possunt fieri propter Deum, quin justus velit; ut constat: nec possunt tales actus esse propter Deum, nisi propter ipsum Deum summè diligendum, ideoque nisi ex motivo charitatis ordinantis ipsos.

Obj. 2. Homo justus, eo ipso quo justus est per gratiam, ordinatur in Deum: ergo omnia ipsius opera, & præsertim actus supernatu-

rales,

rales, nimirùm fidei & spei, ordinantur ad Deum secluso charitatis imperio. Consequentia prob. Actus eliciti sequuntur naturam principii productivi: ergo si justus sit ad Deum ordinatus, omnes etiam actus ejus ad Deum ordinati sunt.

Resp. distinguendo antecedens: Homo justus, eo ipso quo justus est, in Deum est ordinatus habitualiter & in actu primo, concedo; Actualiter & in actu secundo, nego antecedens & consequentiam, de ordinatione actuali & in actu secundo. Ad prob. nego consequentiam de ordinatione actuali & in actu secundo, cùm principium productivum sit habitualiter tantùm ad Deum ordinatum; & ad meritum requiratur actualis ordinatio ad Deum, & in actu secundo, per charitatis imperium. Ratio est, quia meritum est secundus actus personæ merentis.

Insuper: Meritum est opus bonum & honestum, ut sæpè dictum est, seu actus liber consonus regulis morum, qui licèt procedat à gratia, non potest ab ipsa ordinari in Deum, nisi eo modo quo ordinat hominem justum, cui tribuit omnes suos effectus; nec est major ratio de actibus liberis voluntatis humanæ, quàm de ipso homine: sed ordinat hominem justum habitualiter, & per modum esse, aut naturæ: ergo etiam meritum ordinatur in actu primo & habitualiter ad Deum, subindeque actus fidei, & spei, ac virtutum moralium infusarum, ab homine justo liberè eliciti, ut sint meritorii de condigno vitæ æternæ, debent à charitate formaliter, aut saltem virtualiter imperari. Quapropter Apostolus hanc ipsam veritatem suadere volens, ait 1. Corinth. cap. 16. vers. 14. *Omnia vestra in charitate fiant*. & versu immediatè sequenti ait, *Obsecro autem vos fratres, nostis domum Stephane, & Fortunati & Achaici, quoniam sunt primitiæ Achaiæ, & in ministerium sanctorum ordinaverunt seipsos*:

quod

quod quidem sanctorum ministerium, est credere, sperare & diligere, atque omnia in Deum referre per charitatem, quæ stimulat & allicit, ut grato ac gratulabundo animo omnia opera nostra, omnesque actus nostros in Dei gloriam impendamus pro vita æterna consequenda, justa illud oration. Domin. 5. post Pentecosten: *Deus qui diligentibus te bona invisibilia præparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus & super omnia diligentes, promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur*. His & aliis similibus locis sufficienter probatur, charitatis imperium esse prorsùs necessarium, ut actus virtutum, tum acquisitarum, tum infusarum, sint meritorii de condigno vitæ æternæ. Ita sentiunt omnes theologi & Patres qui sæpè dicunt: Non pretium dati, sed affectus dantium facit opus dignum mercede.

QUÆSTIO VII.

An homo sibi vel aliis, de condigno vel saltem de congruo, mereri possit primam gratiam justificantem, vel augmentũ ejus, aut primam gloriam, primæ gratiæ habituali correspondentem?

DIco 1. quòd nullus homo potest de condigno mereri primam gratiam justificantem, benè tamen ejus augmentum, & primam gloriam primæ gratiæ habituali correspondentem. Prob. 1. Principium non potest cadere sub merito, id est, principium meriti non potest esse merces vel præmium, sicut primum principium nequit esse principiatum, nec prima causa primum causatum, quia non esset principium totius meriti, cùm non

esset principium sui ipsius, nec primum principium meriti, cùm haberet principium præcedens; sed gratia justificans est principium meriti, quia gratia sanctificans 1. Dignificat personam. 2. Est primum esse supernaturale, ideòque proportionem præbet operibus hominum cum præmio. 3. Includit promissionem intrinsecam Dei. 4. Tandem, reddit animam Deo gratam: ergo nullus mereri potest de condigno primam gratiam justificantem. *Deinde*, homo justificatur gratis, ut ait Paulus ad Rom. 3. *Justificati gratis* (id est sine meritis) *per gratiam*: ergo non potest mereri primam gratiam justificantem: *Si enim gratia est, jam non ex operibus*, ut idem Apost. inquit, *Gratia jam non est gratia*, docet Trident. sess. 6. cap. 8.

Prob. 2. pars conclusionis, quæ asserit hominem mereri de condigno augmentum gratiæ. Nam opera justorum habent omnes conditiones ad meritum de condigno requisitas, ut consideranti patebit; & gratia augeri potest, ut habetur 2. Cor. 9. *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ*: Et 3. Petr. 3. *Crescite in gratia*: ergo justus mereri potest de condigno illud augmentum. Prob. consequentia: Ideò homo non meretur primam gratiam, quia est principium meriti, sed augmentũ gratię non est principium meriti sicut prima gratia justificans: ergo justus cùm habeat omnes conditiones ad meritum de condigno requisitas, & gratia possit augeri, potest augmentum mereri. Tandem, Apoc. ultimo dicitur, *Qui justus est, justificetur adhuc*: ergo homo jam justificatus, per bona opera magis justificari potest; cùm, ut ait August. tract. 5. super epist. Joan. augmentum gratiæ cadat sub merito, *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*.

Prob. 3. pars quæ docet, justos posse de condigno mereri primam gloriam, primæ gratiæ habituali correspondentem: Justus potest de condigno mereri vitam æternam, ut dictum est suprà

con-

cōtra Calvinistas & Lutheranos: ergo justus potest de condigno mereri primam gloriam. Prob. consequentia 1. Prima gloria cadit sub merito, cùm non sit principium meriti, sed præmium & merces: ergo justus potest mereri eam de condigno. 2. Meretur augmentum gloriæ, ut docet Trident. sess. 6. can. 32. *Si quis dixerit ... non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, &c.* Ergo justus potest mereri primam gloriam.

Dico 2. Hominem per actus contritionis & charitatis, qui sunt ultimæ dispositiones ad infusionem primæ gratiæ justificantis, eam mereri de congruo. Hæc conclusio est communis apud omnes, modò meritum de congruo accipiatur prout nullum jus justitiæ importat. 1. D. Ambr. lib. 2. de pœnitentia cap. 3. de filio prodig. ait, *Pœnitentiam agendo meruit stolam*. Et D. August. in Psal. 50. ait de Ninivitis, *Pœnitentiam egerunt, & certò misericordiam meruerunt*: sed non meruerunt misericordiam seu justificationem de condigno: ergo de congruo. Deinde, purus homo potest mereri alteri primam gratiam de congruo, ut dicemus conclusione sequenti cum Goneto: ergo à fortiori potest eam mereri sibi de congruo. Tandem, illud meritum, cui nulla conditio deficit, est condignum; & illud cui una dumtaxat deficit, est de congruo: At contritioni hominis peccatoris una dumtaxat conditio deficit, nimirùm status gratiæ, ut consideranti patebit: ergo est meritoria de congruo primæ gratiæ justificantis.

Dico 3. quòd purus homo non potest alteri mereri primam gratiam de condigno, benè tamen de congruo. Prob. 1. pars: Nullum opus potest esse meritorium de condigno, seclusa promissione Dei; at Deus promittit mercedem laboranti dumtaxat: *Reddet enim unicuique secundùm opera ejus*; habetur Mat. 16. & 1. Cor. 3. *Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem*: ergo homo non

poteſt mereri alteri primam gratiam de condigno.

Prob. 2. pars: Auguſt. ſerm. 99. cap. 11. de S. Stephano, ait, *Veniam meruit inimicis; gaudere meruit in cælis de amicitiis B. Pauli ſubſequentis*. Et Job. 42. habetur, *Iob autem ſervus meus orabit pro vobis, & faciem ejus ſuſcipiam, ut non vobis imputetur ſtultitia*: ergo homo poteſt mereri alteri gratiam de congruo. Deinde, opera juſti habent dignitatem, valorem & proportionem cum gratia alterius, ut patet: ergo poteſt eam mereri de congruo, cùm nequeat eam mereri de condigno, ex defectu pacti aut ordinationis Dei.

Obj. contra 2. concluſionem: Gratia habitualis non poteſt habere rationem præmii, nec mercedis. Tum quia eſt principium meriti. Tum quia dicitur gratia, quia gratis data: ergo homo nullo modo eam mereri poteſt. Prob. conſequentia: Quod quis meretur, habet rationem præmii & mercedis: ergo, &c. Reſp. negando conſequentiam; quia propriè merces, aut præmium, merito de condigno & debito ex juſtitia correſpondet; unde argumentum probat, hominem per contritionem non mereri de condigno primam gratiam; non autem de congruo.

Dices: Meritum fundatur in amicitia merentis cum præmiante; ſed homo ſine gratia non eſt amicus Dei: ergo in ipſo non poteſt fundari amicitia cum Deo præmiante: ideoque neque meritum. Reſp. argumentum eſſe verum de merito de condigno, non autem de congruo, quod fundatur in congruitate, quia præmians & remunerans movetur ad largiendum præmium ex ſua bonitate, & miſericordia propter opus elicitum à merente.

Obj. contra 3. concluſionem: Chriſtus D.ñs meruit de cõdigno pro omnibus hominibus gratiam & gloriã, & Adam peccato ſuo meruit privationem gratiæ ſanctificantis pro ſuis poſteris: ergo

ergo unus homo potest mereri alteri primã gratiam. Resp. negando consequentiã. Quia Christus erat caput ex divina ordinatione omnium hominum, pretium & hostia pro redemptione; idcircò potuit mereri de condigno: at nullus homo est caput alterius. Et Adam fuit institutus caput omnium hominum, & ideò ipso peccante, omnes peccaverunt. Deinde, argumentum probat, unum hominem posse de via extraordinaria & absoluta mereri gratiam alteri; sed non probat secundùm præsentem rerum dispositionem.

Dices: Unus homo potest satisfacere de condigno pro pœna alterius: ergo potest de condigno mereri gratiam alteri. Resp. negando consequentiam: Ratio disparitatis est 1. velle privari gratia, est malum; non verò velle privari aliquo bono temporali aut deliciis: ergo homo non potest mereri alteri gratiam, sicut potest pro alio satisfacere. 2. Gratia datur secundùm dispositiones animæ cui datur; satisfactio autem secundùm proportionem culpæ peccantis: ergo homo non potest mereri alteri gratiam, cùm nequeat dispositiones animæ suæ conferre alteri, licèt pro ipso satisfacere valeat, quia potest satisfactionem suam cum peccato alterius accommodare.

Cõfirmatur responsio: Satisfactio recipitur ab eo qui passus est injuriã, ut patet in satisfactione exhibita à Christo, quę accepta fuit à Deo Patre, cui ipse Christus satisfecit pro peccatis nostris; & pœna remittitur debitori, pro quo exhibita fuit satisfactio à fide jussore. Præmiũ autem recipitur à merente, & corona à pugnante: certum enim est ex Scriptura, quòd non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit, & quòd regnum cœlorum (quod est gloria correspondens gratiæ habituali) vim patitur, & violenti rapiunt illud. Igitur licèt unus homo possit satisfacere de condigno pro pœna & debito alterius, nõ potest tamẽ mereri de condigno gratiã sanctificantẽ, quę ad pro-

prii dumtaxat subjecti perfectionem ordinatur, estque mensura propriæ gloriæ, cùm juxta mensuram gratiæ justificantis & meritorum ejusdem detur gloria, quam repromisit Deus diligentibus se. Ex quo sequitur, purum hominem quantumvis justum non posse alteri de condigno mereri primam gratiam, sed solùm de congruo; quia unus homo potest alteri prodesse per sua bona opera, eique obtinere remissionem peccatorum: nam D. August. homil. 144. in Exodum asserit: *Nos relevari meritis eorum, qui diligunt Deum & ab eo diliguntur*: quare D. Jacobus ait, *Orate pro invicem, ut salvemini; multùm enim valet deprecatio justi assidua*. Exorant interdum, flectuntque divinam clementiam orationes justorum, ut liquet in sancta Monica, quæ Augustinum precibus suis convertit ad Deum.

QUÆSTIO VIII.

An justus possit sibi vel alteri mereri de condigno, vel saltem de congruo, reparationem post lapsum.

DIco 1. Quòd homo justus non potest mereri sibi reparationem post lapsum, merito de condigno, sed tantùm de congruo. Prob. Justificatio impii est donum gratis datum, ut ait Apost. ad Tit. *Iustificati gratis gratia ipsius*: ergo justus non potest sibi mereri de condigno reparationem post lapsum. Prob. consequentia: Reparatio post lapsum, est justificatio peccatoris, cùm homo lapsus, sit peccator, & reparatio justi post lapsum, sit resurrectio, aut transitus de statu peccati ad statum gratiæ: ergo si justificatio sit donum gratis datum, justus

ctus non potest eam mereri de condigno. Deinde, justus per opera bona quæ in statu justitiæ facit, non meretur de condigno perseverantiam, nec conservationem in gratia: ergo nec reparationem post lapsum, cùm difficilius sit resuscitare mortuum, quàm conservare vivum. Tandem, ad meritum de condigno requiritur operis acceptatio, & præmii promissio; sed Deus non acceptat opera justorum propter reparationem post lapsum, nec eam promittit, ut colligi potest ex illo Ezech. 18. *Si averterit se justus a justitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur*: ergo justus per opera quæ facit in statu gratiæ, non potest mereri de condigno reparationem post lapsum.

Dices: Hebr. 6. dicitur, *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis, & ministratis*: ex quibus verbis colligitur, opera justorum esse semper præmianda, & consequenter post lapsum. Resp. D. Paulum loqui de Hebræis justis in ordine ad vitam æternam promissam, non verò in ordine ad reparationem post lapsum.

Prob. 2. pars: Opera justorum in ordine ad reparationem post lapsum conditionatè facta, habent omnes conditiones meriti de condigno, una excepta, nimirùm promissione aut pacto: ergo sunt meritoria de congruo. Deinde, opera justorum, per peccatum non moriuntur, sed tantùm mortificantur, ut communiter docent Theologi: ergo habent congruitatem, & movere possunt Deum ad gratiam resurrectionis, ut colligi potest, ex illo Paralip. 2. cap. 19. ubi dicitur de Josaphat, *Iram quidem Dei merebaris, sed bona opera inventa sunt in te*. Nec valet dicere cum Goneto, meritum de congruo strictè sumptum fundari in jure amicabili ad præmium, cùm in congruitate operis ac decentia fundetur.

Dico 2. Quòd justus potest alteri mereri reparationem post lapsum, merito de congruo. Nam eadem est ratio de reparatione post lapsum, ac de infusione gratiæ; sed justus potest mereri alteri justificationem, & primæ gratiæ infusionem, ut dictum est suprà: ergo potest mereri alteri reparationem de congruo. Deinde, viri sancti & religiosi merentur de congruo reparationem lapsis, ut ait August. homil. 144. in Exod. his verbis, *Nos relevamur meritis eorum, qui diligunt Deum & ab eo diliguntur*: ergo &c.

Quæres, an bona temporalia cadant sub merito? Resp. quòd si bona temporalia considerentur, prout conducunt ad vitam æternam, justus potest ea mereri de condigno; nam meretur de condigno vitam æternam: ergo per opera supernaturalia quibus meretur finem, nimirùm vitam æternam, potest etiam de condigno mereri talia media, utpotè bona temporalia. Si verò considerentur precisè secundùm se, justus meretur ea de congruo tantùm, quia omne meritum de condigno apud Deum, tendit ad præmium æternum.

Ad meritum de condigno apud Deum requiritur gratia sanctificans ex parte personæ merentis: opera autem gratiæ, quæ sursum sunt, quærunt, non quæ super terram; nec mundana appetunt, cœlestia dumtaxat & supernaturalia concupiscunt: ergo bona temporalia quæ æquè eveniunt justo & impio, ut dicitur Ecclesiast. cap. 9. vers. 2. per se non cadunt sub meritum de condigno, nisi quatenùs sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur ad vitam æternam, ad cujus consecutionem Deus dat justis bona temporalia; quod facilè colligitur ex illo Matt. 6. vers. 33. ubi Christus docens, quòd non in terra, sed in cœlo sit thesaurizandum, ait, *Quærite ergo primùm regnum Dei & justitiam ejus, & hæc omnia*, scilicet bona temporalia, *adjicientur vobis*. Reapse nihil deest timentibus Deum; ideò

si

si exaudiri velimus, dum pro hujus necessitatibus vitæ supplicamus, cœlestia & divina petamus primò, & in ordine ad istorum impetrationem petamus temporalia, & adjicientur nobis, quia non promittitur justo precum exitus optatus, nisi dum petit in nomine Christi, Joan. 16. vers. 23. *Si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*: petere autem in nomine Christi, est petere pro ratione salutis, inquit Augustinus tract. 102. in Joan.

QUÆSTIO IX.

An justus possit sibi mereri de condigno vel saltem de congruo, donum perseverantiæ?

DIco, justum non posse mereri de condigno nec de congruo donum perseverantiæ perfectæ. Ratio est, quia donum perseverantiæ includit collectionem omnium auxiliorum ad gratiæ habitualis conservationem requisitorum; sed auxilia Dei ad non peccandum infallibiliter in omnibus occasionibus, non potest quivis mereri nec de condigno, nec de congruo, cùm sint principia, quæ sub merito cadere non possunt: ergo nullus homo potest donum perseverantiæ mereri. *Deindè*, perpetuitas rerum, est purum Dei donum & mera gratia Dei, sicut creatio rerum; cùm perpetuitas rei, sit conservatio ejusdem, & conservatio sit continuata productio; sed donum perseverantiæ in justitia, est justitiæ aut gratiæ perpetuitas, juxta illud Jerem. 31. *In charitate perpetua dilexi te, ideò attraxi te miserans*. Prætereà, perseverantia gratiæ est continuatio ejusdem usque ad ultimum instans, imò in æternum, cùm

justus per mortem corporis, gratiam sanctificantem non dimittat: ergo perseverantia est perpetuitas; ideòque purum donum & mera gratia, ut docet August. lib. de persever. cap. 2. dicens, *Perseverantia magnum Dei donum est, quo cætera ejus dona conservantur*: ergo nullo modo est præmium; idcircò non potest quis eam mereri.

Confirm. Si justus posset de congruo mereri donum perseverantiæ in justitia, Deus daret omnibus justis donum perseverantiæ; cùm Deus nihil impræmiatum relinquat, & sit pronior ad bonum, quàm ad pœnam infligendam; unde si opera justorum essent de congruo meritoria doni perseverantiæ, Deus præmiaret, sicut punit peccata levia iniquorum; sed Deus non dat omnibus in gratia existentibus, donum perseverantiæ; aliàs omnes qui sunt in gratia & fuerunt, essent prædestinati, quod est falsum, ut patet in Juda proditore: ergo &c.

Dices 1. Trid. ait, *Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur*; ex quibus verbis colligitur, justum posse mereri donum perseverantiæ, cùm habeat, unde possit non deserere Deum. Resp. Concilium suadere Deum dare auxilium sufficiens ad non peccandum, vel Deum non esse causam perditionis hominum; non verò hominem posse mereri donum perseverantiæ.

Dices 2. Congruum est & decens concedere justo omnia auxilia ad perseverandum requisita: ergo justus meretur, de congruo saltem, donum perseverantiæ. Resp. distinguendo antecedens: Congruum est & decens ex natura operis ab homine justo eliciti concedere omnia auxilia ad perseverandum requisita, nego; Ex divina bonitate & misericordia Dei, concedo antecedens, & nego consequentiam. Quia ad meritum de congruo requiritur, quòd congruitas & decentia ex opere proveniant.

Ratio hujus rei est, quia ad meritum de congruo

gruo strictè & propriè sumpto, sicut ad meritum de condigno, requiritur, quòd sit opus bonum, honestum, liberum, & regulis morum conforme. Suadet idipsum Scriptura sacra, quę non aliis operibus quàm bonis tribuit rationem meriti apud Deum: quia ut opus sit meritorium apud Deum, debet habere rationem obsequii erga ipsum; quæ quidem ratio operi moraliter bono dumtaxat competere potest: ergo ad meritum de congruo requiritur; quòd congruitas & decentia ex opere proveniant; atqui nullus actus à justo elicitus potest habere bonitatem quæ mereatur donum perseverantiæ, aut habeat congruitatem cum ipso fundatam in jure: ea enim quæ pertinent ad principium meriti, non cadunt sub meritum, ac proinde nec perseverantiæ donum sub meritum cadere potest, cùm ad principium meriti pertineat, & ex natura sua sit purum donum, cap. *Apostolus*. De pœnt. dist. 2. ita ut non possit esse præmium nec merces alicujus boni operis.

Instabis: Gratia sanctificans est principium meriti, & ex natura sua donum; tamen cadit sub meritum de congruo, ut dictum est quæst. 7. concl. 2. ergo donum perseverantiæ potest etiam cadere sub meritum de congruo. Idem sensit Augustinus lib. de dono persev. cap. 6. ubi ait, *Hoc Dei donum suppliciter emereri potest*. Respondeo gratiam sanctificantem cadere sub meritum de congruo largo modo sumptum & impropriè, in quo sensu accipienda est conclusio secunda quæstionis septimæ, nec non mens divi Augustini: nam adverbium illud *suppliciter*, evidenter demonstrat ipsum loqui de merito largè & impropriè sumpto, & prout idem significat quod impetratio, quæ non respicit præmiantem nec remuneratorem, sed misericordem & clementem, qui dat petenti in nomine Domini necessaria ad salutem, inter quæ locum tenet perseverantia, quam à Deo petit Ec-

clesia in hac collecta, *Actiones nostras, quæsumus Domine, aspirando præveni, & adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio & operatio à te semper incipiat, & per te cœpta finiatur.*

Dices 3. Homo justus potest mereri vitam æternam de condigno, ut sæpè dictum est, subindeque perpetuitatem aut æternitatem ejusdem; cum beatitudo sit inamissibilis, juxta illud Scripturæ, *Beati in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorum*: ergo mereri potest saltem de congruo perseverantiam in gratia. Antecedens est certum, quia perpetuitas est de essentia status beatifici. Probatur consequentia: Perpetuitas gloriæ est nobilior perseverantia in gratia: ergo potest mereri istam, qui meretur illam, quia qui potest mereri majus præmium, potest & minus. *Respondeo* negando consequentiam, ad cujus probationem nego etiam consequentiam & paritatem. Tum quia perpetuitas aut perseverantia gloriæ se tenet ex parte meritorum termini, seu ex parte præmii, illudque necessariò sequitur; & perseverantia gratiæ se tenet ex parte meritorum principii, quod non potest cadere sub meritum. Tum quia gloria proponitur à Deo tamquam merces, juxta definitionem Tridentini; & perseverantia in gratia proponitur & petitur ut donum.



TRACTATUS IV.

De Virtutibus Theologicis & Cardinalibus.



UM voluminum dispositio difformitatem vetet, duo tractatus in unum resolvendi & reducendi sunt, ut brevis sit methodus pertractandi hanc materiam: unde sit

DISPUTATIO I.

De objecto fidei.

QUoniam ex Apost. 1. Cor. 13. dicente, *Nunc autem manent fides, spes, charitas*, fides primum locum tenet; in hoc tract. priùs agendum est de fide, quàm de spe, vel de charitate; ideò sit

---

QUÆSTIO I.

Quodnam sit objectum fidei?

NOt. est 1. fidem multipliciter usurpari posse. 1. Pro fideli executione ministerii commissi, aut enarratione de causis visis & examinatis, ut patet ex illo Luc.

12. Ei-

12. *Fidelis dispensator &c.* Apoc. 1. *Testis fidelis*. 3. Pro fiducia consequendi id quod desideratur, ut constat ex illo Jac. 1. *Postulet autem in fide, nihil hæsitans*. 4. Pro dictamine conscientiæ, ut habetur Rom. 4. *Quod non est ex fide*, seu ex conscientia, *peccatum est*. 5. Pro fidei objecto & doctrina, ut dicitur Act. 6. *Multa turba sacerdotum obediebat fidei*. Tandem, usurpatur pro habitu vel actu supernaturali intellectus, quo disponitur ad credendum Deo, & illis quæ à Deo revelantur, & est hæc fides quæ dicitur Theologica, de qua loquimur, & quam Apost. ad Hebr. 11. sic describit, *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*.

Dico 1. Objectum formale *quod* fidei, esse Deum sub ratione primæ veritatis in essendo. Prob. Objectum formale *quod* est illud à quo habitus vel potentia specificatur, vel quod per se primò attingitur; sed fides specificatur à Deo ad quem versatur primò & per se, nihilque considerat nisi in ordine ad Deum sub ratione primæ veritatis: ergo Deus sub ratione primæ veritatis, est objectum fidei divinæ. Prob. minor: Fides divina distinguitur à spe & charitate, quæ sunt Virtutes Theologicæ Deum respicientes; Deus enim ut fidelis, est objectum spei, & ut summè bonus, est objectum charitatis: ergo fides debet respicere Deum ut verum, vel ut est prima veritas in essendo, cùm existat in intellectu, cujus objectum est veritas. 2. Visio beatifica per se primò attingit Deum sub ratione primæ veritatis in essendo, & fruitio sub ratione summi boni: ergo fides cui visio succedit, debet etiam respicere Deum sub ratione veritatis in essendo.

Dices: Si Deus sub ratione primæ veritatis in essendo, sit objectum visionis beatificæ, non potest esse objectum fidei; aliàs fides esset visio, cùm haberet idem objectum specificativum.

Resp.

Resp. negando instantiam, quia licet visio beatifica & fides habeant idem objectum formale *quod*, habent tamen diversam rationem sub qua, & consequenter distinguuntur ob diversitatem rationum formalium sub qua.

Dices: Si fides respiceret Deum sub ratione deitatis & primæ veritatis, sequeretur, quòd fides esset nobilior charitate, quæ respicit bonitatem, quæ non est nobilior deitate; sed hoc est falsum, ut constat ex Apost. ergo &c. Resp. negando sequelam, quia objectum fidei, si consideretur in ratione objecti formaliter, non est nobilius objecto charitatis: bonum enim est in se nobilius vero.

Dico 2. Quòd objectum formale sub quo fidei, est veritas prima in dicendo, non præcisè sumpta, sed ut connotans primam veritatem in cognoscendo. Ita Doctor in 3. dist. 23. Prob. Deus movet intellectum creatum, ut assensum præbeat rebus revelatis sub ratione primæ veritatis in dicendo & in cognoscendo: ergo fides tendit in Deum sub eadem ratione. Consequentia patet, cùm fides sit ad movendum intellectum ad assensum. Prob. antecedens: Deus non potest movere intellectum creatum, ut assentiatur rebus revelatis, quin apprehendatur omninò verax & infallibilis in dicendo & in cognoscendo; alioquin intellectus creatus non posset assensum præbere rebus revelatis absque hæsitatione, aut erroris & deceptionis formidine: ergo objectum formale sub quo fidei est veritas Dei in dicendo & in cognoscendo.

Dices: Objectum formale sub quo fidei debet esse quid unum & simplex; at prima veritas in essendo, & prima veritas in dicendo, non sunt quid simplex, nec quid unum, cùm in essendo sit essentialis & intrinseca, & in dicendo sit extrinseca, accidentalis & temporalis. Resp. distinguendo majorem: Objectum formale fidei debet esse quid simplex & unum in ratione objecti.

jecti, concedo; in ratione entis, nego majorem. Distinguo etiam minorem: Prima veritas in essendo & dicendo non sunt quid unum in ratione formalitatum & entis, concedo; In ratione objecti, nego minorem & consequentiam: Quia veritas in dicendo & veritas in essendo, sunt unum objectum sub quo fidei, sicut duæ præmissæ sunt unica causa, aut unum principium conclusionis.

Dico 3. Objectum materiale fidei comprehendere omnia quæ divina revelatione nobis innotescunt, & quæ duodecim articulis Symboli comprehenduntur, vel ad eos reducuntur: nam objectum materiale alicujus potentiæ id est quod formale determinat ad talem potentiam, & non ad aliam, ut patet in Medicina, cujus objectum materiale est corpus per sanabilitatem determinatum: sed omnia quæ per revelationem nobis innotescunt, determinantur ad fidem per objectum formale, nimirum per primam veritatem in essendo & in dicendo; alioquin non cognoscerentur per solam revelationem, & consequenter non essent de fide, quod est falsum: ergo illa omnia sunt objectum materiale fidei. Deinde, fides tractat de omnibus quæ per revelationem nobis innotescunt: fides enim ex auditu, auditus autem per verbum Dei, ut ait Apost. ergo hæc omnia sunt objectum materiale fidei.

Dices: Fides divina potest versari circa omne id quod potest à Deo revelari, quod tamen non nobis innotescit divina revelatione, neque comprehenditur in duodecim articulis symboli: ergo objectum materiale fidei non est omnes ens revelatum, sed omne ens revelabile à Deo. *Respondeo* distinguendo consequentiam: Objectum fidei, actu non est omne ens revelatum, nego: non est objectum materiale fidei virtute & aptitudine, concedo: nam ut observat noster Frassenius; licèt fides modò inclinet dumtaxat intellectum

ad

ad aſſentiendum determinatis articulis nobis revelatis, & definitionibus quibuſdam; tamen ex ſe ſufficiens eſt, ut intellectum inclinet & adjuvet ad aſſentiendum infinitis ſyncategorematicè propoſitionibus, ſi totidem ſucceſſivè per æternitatem intellectui à Deo proponerentur & revelarentur: ita idem doctor. Hinc eſt, objectum materiale fidei comprehendere actu omnia quæ divina revelatione nobis innoteſcunt, & quæ duodecim articulis fidei comprehenduntur, vel ad eos reducuntur, & omne ens revelabile à Deo eſſe objectum materiale remotum, & virtuale aut potentiale, quia objectum materiale actu & proximè fidei eſt omne id quod objectum formale *quo* aut ratio *ſub qua* determinat ad fidem, ad quam tale objectum, ſeu veritas prima in dicendo non determinat actu omne ens à Deo revelabile.

Symbolum quod dicitur Apoſtolorum, & in quo continentur quoad ſubſtantiam omnia objecta credenda, fuit ab ipſis Apoſtolis editum, quando erant in ſimul congregati, & quilibet eorum ſuam dixit particulam, aut poſuit articulum. Petrus poſuit primum dicens, *Credo in Deum patrem omnipotentem creatorem cæli, & terræ*. Secundus articulus, *Et in Ieſum Chriſtum filium ejus unicum Dominum noſtrum*, attribuitur Andreæ. Tertius, *Qui conceptus eſt de Spiritu S. natus ex Maria Virgine*, Joanni. Quartus, *Paſſus ſub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, & ſepultus*, Jacobo majori. Quintus, *Deſcendit ad inferos, tertia die reſurrexit à mortuis*, Thomæ. Sextus, *Aſcendit ad cælos, ſedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*, Jacobo minori. Septimus, *Inde venturus eſt judicare vivos & mortuos*, Philippo. Octavus, *Credo in Spiritum ſanctum*, Bartholomæo. Nonus, *Sanctam Eccleſiam Catholicam*, Matth. Decimus, *Sanctorum communionem, remiſſionem peccatorum*, Simoni Chananæo. Undecimus, *Carnis reſurrectionem*, Judæ

Thadæo. Duodecimus autem & ultimus Symboli articulus, *Vitam æternam*, tribuitur Matthiæ. Præter istud symbolum Apostolorum, dantur alia duo, Nicænum scilicet, & illud quod dicitur symbolum Athanasii, in quibus tamen nullus est novus articulus fidei: in ipsis enim eadem fidei veritas proponitur & docetur, ut consideranti patebit. Sic optimè notat D. Bonaventura in 3. dist. 25. art. 1. quæst. 1.

Instabis: ergo superflua sunt hæc duo posteriora symbola. *Nego* instantiam, quia licèt in symbolo Apostolorum, fides sufficienter contineatur quantùm ad propriam & simplicem fidei confessionem, cùm symbolum nihil aliud sit nisi collectio sententiarum nostræ fidei; tunc tamen oportuit populum diligentiùs & enucleatiùs de fidei veritate instrui, quando errores varii insurrexerunt, per alia symbola in quibus res pleniùs & apertiùs explicantur: nam Petrus in symbolo Apostolorum dixit, *Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem cæli & terræ*; iste articulus non est substantialiter diversus à primo articulo Concilii Nicæni, *Credo in unum Deum patrem omnipotentem factorem cæli & terræ, visibilium omnium & invisibilium*; sed est brevior, & minorem habet expressionem ad elidendam hæresim Manichæi, & sic de cæteris articulis.

Inde inferendum est, nullum articulis fidei successu temporis accessisse incrementum, etiam per Concilia à tempore Apostolorum celebrata; sed majorem dumtaxat explicationem & veluti elucidationem, quia quidquid posteriores successu temporis crediderunt, in fide præcedentium patrum veluti in semine & radice continebatur; & quidquid in Conciliis decisum fuit, ne fidelium simplicitas per hæreticos corrumperetur, in symbolo Apostolorum includebatur, cùm in ipso, ut jam dictum est, contineantur quantùm ad substantiam objecta

ta credenda, teste Augustino serm. 181. de tempore, ubi ait, *Symbolum breve est verbis, sed magnum in Sacramentis: quidquid enim de Deo & Christo in scripturis traditum est, in symbolo continetur.*

Dices: Necesse est credere sacramenta novæ legis, quæ tamen non continentur in symbolo Apostolorum: ergo in ipso non continentur omnia credenda. *Nego* consequentiam, quia sacramenta mortuorum reducuntur aut continentur in articulo, *Remissionem peccatorum*. Quare symbolum Nicænum illud symbolum Apostolorum pleniùs explicat, dicens, *Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum*: alia verò Sacramenta, quæ sunt vivorum, reducuntur ad articulum, *Credo in Spiritum sanctum*, qui est fons totius gratiæ, & sanctitatis, ex Apostolo; unde Nicænum addit pro majori explicatione, *Dominum & vivificantem qui ex Patre &c. Addes*: creatio mundi & remuneratio meritorum non sunt in symbolo Apostolorum: ergo &c. *Nego* consequentiam, quia creatio mundi continetur in primo articulo, & præmiorum collatio, aut meritorum remuneratio, in ultimo: nam si Deus sit creator cœli & terræ, mundus fuit creatus à Deo; & si detur vita æterna, debet esse pro his qui diligunt Deum & observant mandata ejus, ut optimè & clariùs explicat Nicænum, dum confitetur Deum esse factorem cœli & terræ, visibilium omnium & invisibilium, & expectat vitam venturi sæculi.

QUÆ-

QUÆSTIO II.

Ad quid ultima fidei nostræ resolutio, tam quoad propositionem & revelationem credendorum, quàm quoad assensum, quem fideles eis præbent, referenda sit?

SEnsus difficultatis 1. quærit, quodnam sit motivum, seu principium certum & infallibile, propter quod credimus, hanc propositionem v.g. *Deus est trinus*; esse à Deo revelatam? 2. Propter quid assentimur Deo revelanti mysterium fidei? Luther & Calvinus existimant, solam Scripturam sacram, aut internam Spiritus sancti motionem, cuilibet Fideli communicatam, esse motivum propter quod credimus Deum revelasse Verbum esse incarnatum, &c. Et propter quod credimus Verbum esse incarnatum, &c.

Dico 1. Regulam sufficientem ad discernenda revelata à non revelatis, neque posse esse solam Scripturam, neque Symbolum Apostolorum ut ei conjunctum, neque internum Spiritus sancti afflatum, sive privatum cujusque fidelis spiritum Dei ad Scripturam intelligendam; sed solam Ecclesiam à Spiritu sancto directam, qua veluti organo fidelibus loquitur, & credenda proponit & revelat; subindeque in ipsam fieri ultimam nostræ fidei resolutionem quoad propositionem & revelationem credẽdorum. Prob. 1. pars, de sacra Scriptura: Sacra Scriptura non est nota omnibus, nec evidens: ergo non potest esse sola regula fidei; quia regula fidei fidelibus nota esse debet. Prob. antecedens: Sacra Scriptura plurimos complectitur pugnantes invicem textus, qui diversos sensus patiuntur, & expositione indigent, ut verus sensus appareat. Dende

2. Petr.

2. Petr. 3. dicitur, *Charissimus frater noster Paulus secundùm datam sibi sapientiam scripsit vobis sicut & in omnibus Epistolis, loquens in eis de his in quibus sunt quædam difficillima intellectu, quæ indocti & instabiles depravant, sicut & cæteras Scripturas, ad suam ipsorum perditionem*: ergo sacra Scriptura non est nota & evidens, sed obscura & pluribus ignota. Tandem, regula docet omne quod credendum aut faciendum est: sed sacra Scriptura sola non docet omne illud quod credēdum est aut faciendum, cùm non doceat diem Dominicam esse sanctificandam, nec baptismum collatum ab hęreticis esse validum, nec in Ecclesia dari septem Sacramenta, &c. ergo Scriptura sola non potest esse motivum, aut regula fidei nec credendorum, cùm plura credamus esse revelata à Deo & esse credenda, quę non sunt in sacra Scriptura. Eadem ratio valet de Symbolo.

Prob. 2. pars: Interna Spiritus sancti motio est etiam inevidens, & incerta, & dubia; potest enim homo semper dubitare an illa motio sit Spiritus sancti, vel diaboli ad malum incitantis: quare Joan. 1. cap. 4. monet, *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint*: ergo non potest esse motivum aut regula sufficiens ad credendum Deum revelasse propositionem credendorum. Deinde, regula fidei debet esse publica, communis & externa, sicut lux, aut lex; sed interna Spiritus sancti motio est particularis & interna: ergo non potest esse regula fidei nostræ. Denique sequeretur. 1. quòd unus fidelis non teneretur credere quod credit alter, cùm in aliquo momento posset non habere motionem Spiritus sancti, quam alter habet. 2. quòd nullus convinci posset de hæresi; dicere enim posset, ut errorem & hæresim affirmaret: hoc fuit mihi revelatum à Spiritu sancto; sed hoc est falsum: ergo, &c.

Prob. 3. pars, licèt ex dictis constet; cùm enim regula fidei non sit Scriptura sola, nec

Spi-

Spiritus sancti internus afflatus, oportet, quòd Ecclesia, prout regitur à Spiritu sancto, sit regula fidei nostræ. 1. Mat. 18. habetur: *Qui non audierit Ecclesiam, sit tamquam Ethnicus & Publicanus*: ergo ut homo non sit ethnicus, sed fidelis, debet audire Ecclesiam, id est dirigi aut regulari ab Ecclesia. 2. Non tenemur fide divina credere aliquid esse, nisi Ecclesia proponat illud credendum; nec possumus credere aliquid fide divina, quod Ecclesia non proponit; ut colligitur ex D. August. lib. contra epistolam fundamenti cap. 5. dicente, *Euangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret authoritas, qua sublata, nec etiam Euangelio credere potero*: ergo Ecclesia à Spiritu sancto directa, est regula fidei nostræ.

Obj. contra 1. partem ex illo ad 2. Timot. 3. *Omnis Scriptura divinitùs inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, &c.* Ergo Scriptura sacra est regula sufficiens ad instructionem Fidelium. 2. Fides, aut cognitio Dei, haberi potest ex sola Scriptura: nam Joan. 5. dicitur, *Scrutamini Scripturas; illæ enim testimonium perhibent de me*: ergo resolutio fidei nostræ in Scripturam referenda est; quæcumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ait Paulus.

Resp. negando consequentiam. Ad authoritates, dico, quòd probant sacram Scripturam esse veram & infallibilem, & regulam fidei, quod non negamus, cùm sit columna & firmamentum veritatis, ut ait Paulus, & ut colligitur ex Trident. sess. 4. sed non probant, sacram Scripturam esse solam regulam & sufficientem fidei, ita ut sufficiat fideli credere solùm quod Scriptura docet; quod in præsenti conclusione intendimus. Hæc responsio solvit authoritates Scripturæ, quæ adducuntur contra 2. partem.

Obj.

Obj. contra 3. partem: Ecclesia non est invariabilis, nec infallibilis: ergo non potest esse sufficiens regula ad discernenda revelata à non revelatis, quia fides est invariabilis & infallibilis. Prob. antecedens: Ecclesia est collectio hominum sub uno supremo capite; sed quilibet homo est variabilis, cum sit mendax, & fallibilis, quia est infirmus: ergo, &c.

Resp. negando antecedens, ad cujus prob. distinguo majorem: Ecclesia est collectio hominum præcisè, nego majorem, aliàs exercitus Turcarum esset Ecclesia, cùm sit collectio hominum sub uno supremo capite; Ecclesia est collectio hominum directa à Spiritu sancto, concedo majorem, & nego consequentiam: Quia licèt quilibet homo sit variabilis, fallibilis & mendax ex privato judicio; tamen quatenùs omnes simul agunt juxta Spiritus sancti directionem, propter salutem & instructionem populi Dei, non sunt mendaces. Tum quia *labia Sacerdotis custodiunt scientiam*, ut docet Scriptura. Tum quia docent veritatem, dum à Spiritu sancto diriguntur, *Mittam vobis à Patre spiritum veritatis, qui vos docebit omnem veritatem*; ait invisibile caput Ecclesiæ, Joan. 15.

Dico 2. quòd resolutio fidei quoad assensum quem fidelis præbet Deo sua mysteria revelanti, fit solùm in primam veritatem; non verò in Ecclesiæ testimonium. Hæc conclusio patet ex dictis, quia fidei resolutio quoad assensum quem fideles præbent Deo sua mysteria revelanti, debet referri in primam veritatem in essendo & in dicendo, cùm debeat referri in rationem formalem sub qua fidei, ut dicunt omnes: & ratio formalis sub qua fidei, sit prima veritas, ut constat ex dictis suprà.

Prob. Id propter quod credo hanc propositionem, *Deus est trinus*, à Deo revelatam, esse veram, debet esse id à quo est vera: nam id propter quod credo eandem propositionem esse à

Deo

Deo revelatam, est infallibilitas Ecclesiæ à Spiritu sancto directæ, à qua est mihi proposita; sed hæc propositio, *Deus est trinus in personis*, non est vera à testimonio Ecclesiæ; imò Ecclesia proponit eam, quia vera est: ergo id, propter quod assensum præbet Fidelis Deo sua mysteria revelanti, aut testimonio Ecclesiæ mysteria Dei proponenti, non est ipsum Ecclesiæ testimonium, sed prima veritas, in quam resolvitur fides nostra quoad assensum. Minor est certa, quia est veritas æterna & essentialis; & Ecclesia ortum habet. Prob. major: Id propter quod fidelis assensum præbet alicui propositioni, debet esse aliquid movens, aut alliciens intellectum ad credendum, & assensum præbendum; ideoque debet esse aliquid in ipso intrinsecum & essentiale: sed testimonium Ecclesiæ est quid extrinsecum, & prima veritas quid intrinsecum & essentiale in hac propositione, *Deus est trinus*, cui assensum præbeo: ergo propositiones de fide alliciunt & movent intellectum ad assensum propter primam veritatem qua veræ sunt; idcircò ad hanc veritatem, non verò ad Ecclesiæ testimonium, referenda est resolutio fidei nostræ, quoad assensum.

Dices: D. Aug. suprà citatus ait, *Ego Euangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret authoritas, qua sublata nec etiam Euangelio credere potero*: ergo ex D. Aug. Ecclesia est motivum nostræ fidei quoad assensum. Resp. negando consequentiam; quia loquebatur de motivo fidei nostræ quoad propositionem credendorum: ac si dixisset, sublata Ecclesia non potero credere Euangelium esse à Deo revelatum, nec illud distinguere à non revelato; non autem Euangelium non esse verum: vel de conditione sine qua non, ad motivum fidei nostræ quoad assensum.

Obj. 1. Non credimus Deum esse primam veritatem, propter testimonium ipsius; absurdum

dum etenim esset credere aliquem existere, quia ipse testatur se existere, sed propter testimonium Ecclesiæ: ergo Ecclesia est id, in quod referenda est ultima resolutio fidei nostræ. Consequentia patet. Prob. antecedens: Ideò hæreticus non est fidelis, quia non credit Ecclesiæ, sed solùm Deo immediatè, sicuti primæ veritati: ergo fidelis credit Deum esse primam veritatem, propter testimonium Ecclesiæ.

Resp. negando anteeedens, cùm nobis constet lumine naturali Deum esse veracem, quod non nobis constat de homine; idcircò licèt absurdum sit credere aliquem esse veracem, quia ipse hoc testatur, non est absurdum de Deo, de cujus veracitate certi sumus. Ad prob. nego consequentiam, quia hæreticus non credit Deo revelanti ut objecto formali sub quo fidei, ut fidelis, licèt credat Deo ut objecto materiali: nam si crederet Deo ut objecto sub quo fidei, crederet etiam Ecclesiæ à Spiritu sancto directæ, cùm Deus revelaverit, Ecclesiam in proponendis rebus fidei errare non posse, ut notat Gonet. ergo fidelis non credit Deum esse primam veritatem, nec assensum præbet mysteriis propter testimonium Ecclesiæ, propter quod credit mysteria esse à Deo revelata, sed propter primam veritatē in quam resolvitur fides nostra quoad assensum.

Obj. 2. Assensus fidei humanæ quem damus Regi loquenti per nuntios, non resolvitur in Regem rantùm, sed etiam in authoritatem nuntiorum: ergo à pari, assensus quem damus Deo loquenti per Ecclesiam, resolvi debet etiam in Ecclesiæ authoritatem.

Resp. negando antecedens, quia in authoritatem nuntii tantùm resolvitur fides humana quoad propositionem: reverà authoritas nuntii est regula sufficiens ad discernendam propositionem regiam ab alia; sed non est motivum propter quod assensum præbemus: v.g. dum Provinciæ Gubernator proponit aliquā propo-

sitionem à Rege emanatam, comitia credunt propositionem esse à Rege emanatam, propter authoritatem Gubernatoris, quam non crederent, si ab alio proponeretur; sed assensum prębent propositioni propter authoritatem ipsius Regis, cùm comitia hujusmodi assensum non præberent, si propositio non esset propositio aut intentio Regis.

Dices: Paulus ad Ephes. 2. reducit totam fidem in Apostolos: ibi enim ait, *Vos estis cives sanctorum & domestici Dei, superædificati super fundamentum Apostolorum, & Prophetarum.* Idem suadet illud Joan. 4. vers. 39. *Ex civitate autem illa*, quæ dicitur Sichar, *multi crediderunt in eum Samaritanorum, propter verbum mulieris testimonium perhibentis.* Respondeo, hos, & similes Scripturę textus esse intelligendos in eodem sensu, in quo intelligi volumus Regis nuntios aut legatos, nimirùm authoritatem humanam & suasionem requiri ad assensum, ut conditionem proponentem, & applicantem, seu disponentem intellectum ad assensum, quia intellectus nequit assentiri Deo, dum mysteria revelat, nisi per Ecclesiam ei innotescat & proponatur divina revelatio, sicut Christus, qui ut Samaritani crederent in eum, revelavit mulieri se esse Messiam, dicens ei vers. 26. *Ego sum qui loquor tecum*, & mulier dixit Samaritanis vers. 29. *Venite & videte hominem qui dixit mihi omnia quæcumque feci, nunquid ipse est Christus?* qui de facto venerunt & crediderunt: eorum tamen fidei resolutio quoad assensum, quem præbuerunt Christo revelanti, non fuit ultimò reducta in testimonium mulieris: nam vers. 42. legitur: Et *mulieri dicebant, quia jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus & scimus, quia hic est verè Salvator mundi*: ergo resolutio fidei quoad assensum, quem fidelis præbet Deo sua mysteria revelanti, fit solùm in primam veritatem, non verò in Ecclesiæ testimonium.

Id

Id apertè docet Scotus in 4. dist. 11. q. 3. §. *ad argumenta* litt. B. ubi ad supremam Dei veracitatem revocat testimonium Ecclesiæ in credendis & proponendis rebus fidei; ibi enim ait: *Supponendum est, quòd Ecclesia Catholica eo Spiritu exposuit quo tradita est nobis fides, Spiritu scilicet veritatis adepta, & ideò hunc articulum eligit, quia verus est: non enim in potestate Ecclesiæ fuit facere istud verum vel non verum, sed Dei instituentis: sed intellectum à Deo traditum Ecclesia explicavit directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis*: ergo ex Doctore, fidei assensus elicitur propter testimonium Dei, & in ipsius veracitatem aut veritatem resolvitur. Unde D. Hilarius ait, *Soli Deo de se credendum est, qui solus se novit*, id est, fides in Deum resolvenda est cùm sit prima & infallibilis veritas revelans Ecclesiæ mysteria: nam Christus alloquens Petrum Matth. 16. vers. 17. qui eum Dei filium confessus fuerat versu præcedenti, dixit ei, *Beatus es Simon Barjona, quia caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cælis est*: & Apostolus 1. ad Thessalonicenses cap. 2. vers. 13. *Ideo & nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cùm accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut Verbum hominum, sed (sicut est verè) Verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis*: Igitur id, propter quod credimus, aut in quod ultimò resolvitur fides quoad assensum, non est Ecclesiæ testimonium, sed veritas Dei in cognoscendo & dicendo.

QUÆSTIO III.

An revelationes privatæ ad objectum fidei pertineant?

DIco 1. Quòd si Deus, etiam ut author supernaturalis, revelaret alicui aliquid temporale sub ratione temporali, quod proinde ad communem Ecclesiæ instructionem & utilitatem non pertineret, neque in Deum inferretur, talis revelatio non spectaret ad fidem infusam, supernaturalem & Theologicam, sed ad donum prophetiæ, vel ad aliud lumen supernaturale, per modum transeuntis commmunicatum. Ratio primæ partis est, quia nihil potest pertinere ad fidem supernaturalem & infusam, quin contineatur in ejus objecto formali; cùm omnia quæ ad aliquam potentiam aut habitum pertinent, reducantur ad ejus obiectum formale, ut patet in Physica, ad quam nihil spectat, quod nón reducatur ad corpus naturale: sed nullum temporale sub ratione temporali, & nullatenùs pertinens ad Ecclesiæ utilitatem, potest reduci ad objectum formale fidei infusæ, nempè ad Deum sub ratione veritatis increatæ, ut est manifestum: ergo &c. Major est certa, prob. minor: Quod reducitur ad objectum formale fidei, debet esse obscurum, & excedere humanæ mentis aciem: sed nullum temporale sub ratione temporali, nullatenùs pertinens ad Ecclesiæ utilitatem aut instructionem, nullumque ordinem dicens ad Deum, potest revelari sine evidentia, nec excedere humanæ mentis aciem, cùm ille cui revelaretur, illud cognosceret, sicuti Prophetæ cognoverunt res futuras hujus generis: ergo nullum temporale sub ratione temporali &c. potest reduci ad objectum Theologiæ.

Dices:

Dices: Incarnatio Verbi divini pertinet ad fidem, & ad ejus objectum formale reducitur, licèt ſit temporalis, & revelata ſub ratione temporali; & illam de fide crederet ille cui eſſet revelata privativè, ſuppoſito etiam quòd non eſſet pro utilitate Eccleſiæ: ergo etiam illud temporale quod Deus revelaret mihi v. g. debet reduci ad objectum fidei divinæ. Reſp. negando conſequentiam & paritatem; quia incarnatio Verbi divini 1. non revelatur ſub ratione temporali, ſed æterna & divina, & cùm deſumat denominationem à Verbo divino. Tum quia eſt nedum ad utilitatem & inſtructionem communem Eccleſiæ, ſed etiam eſſentia & ſubſtantia Eccleſiæ, cùm Chriſtus ſit author & caput ejus. Tum denique quia incarnatio Verbi refertur ad Deum ſpecialiter, ut patet.

Prob. 2. pars, licèt ex dictis conſtet: nam ſi ad fidem non pertineat, oportet, quòd ſpectet ad prophetiam, vel ad aliquod lumen ſupernaturale: illa enim revelatio eſſet certa, & infallibilis, & evidens, cùm res revelata eſſet proportionata intellectui humano: ergo pertineret ad prophetiam, vel ad aliquod lumen ſupernaturale, per modum tranſeuntis communicatum. Prob. conſequentia: Non poſſet pertinere ad fidem quæ eſt obſcura: ergo &c.

Dico 2. Quòd ſi Deus alicui in particulari revelaret aliqua quæ ad Chriſtianam religionem pertinerent, & ad Deum ut authorem ſupernaturalem reducerentur, talis revelatio, quamvis eſſet privata ex parte perſonæ cui fieret, pertineret ad fidem ut eſt Virtus Theologica, non verò ut Catholica eſt ſeu univerſalis. Prob. 1. pars: Illa revelatio rei ad Chriſtianam religionem pertinentis, reſpiceret primam veritatem, nempè Deum, myſteria & ſecreta revelantem, & reduceretur ad Deum ut authorem ſupernaturalem, ſcilicet gratiæ, fidei &c. ergo pertineret ad fidem Theologicam.

Prob. 2. pars: Fides Catholica spectat ad totam Ecclesiam per totum orbem diffusam. Præterea, quod pertinet ad fidem Catholicam, omnibus fidelibus ab Ecclesia revelatur; sed revelatio unius rei facta alicui personæ privatæ dumtaxat, non esset universalis, nec res revelata crederetur ab omnibus, quia nemo tenetur credere, quod non est ipsi directè vel indirectè revelatum: ergo non pertineret ad fidem Catholicam. Tandem, statuendum est aliquod discrimen inter revelationes privatas, & communes: sed non potest stabiliri aliud: ergo &c.

Hinc est, quòd si Deus revelaret alicui personæ privatæ aliquam veritatem ad Religionem Christianam pertinentem, illa persona particularis deberet hanc veritatem credere fide infusa & Theologica: credimus enim ea quæ revelat nobis sancta Mater Ecclesia. Quapropter D. Augustinus lib. 7. Confess. cap. 10. ait: *Faciliùs dubitarem vivere me, quàm esse vera quæ audivi*, seu quæ Ecclesia revelavit mihi: ergo ille cui Deus revelaret aliquam veritatem æternam ad Religionem Catholicam pertinentem, deberet illam credere, cùm veritas infallibilis Ecclesiæ, cujus dictis assentimur, à prima veritate quæ est Deus, proveniat reapse. Alii quibus illa persona privata revelaret aut manifestaret eamdem veritatem, non tenerentur fide infusa eam credere, quia nemo privatas revelationes tenetur credere, nisi illæ à tota Ecclesia ut credendæ proponantur. Ita insinuat D. Thomas 1. p. q. 1. art. 8. ubi ait, *Fides nostra innititur revelationi, Apostolis & Prophetis factæ, qui Canonicos Libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis Doctoribus facta*. Ratio disparitatis est, quia dum Deus intùs lucet, & intùs ita movet & coruscat, ut Deum adesse loquentem perspicuum sit privatæ personæ, ut erat perspicuum Apostolis & Prophetis, ipsa persona privata non eget externa propositione Ecclesiæ; sed alii quibus eamdem

veri-

veritatem revelare vellet, dubitare possent, an revelatio huic personæ facta, esset falsa, an esset à Deo vel à Sathana? sicque indigerent Ecclesiæ Catholicæ testimonio.

QUÆSTIO IV.

An objectum fidei sit necessariò verum, ita ut fidei falsum subesse non possit?

DIco 1. Deum etiam de potentia absoluta, nec per se, nec per alium, mentiri posse; subindeque nec ex Deo dicente, fidei falsum subesse. Prob. 1. Deus est incapax imperfectionis; sed mentiri est imperfectio: ergo. 2. Deus non potest peccare; sed mentiri est peccare: ergo. 3. Mendacium est species quædam odii circa veritatem cognitam: *Mentiri* enim nihil aliud est, quàm *Contra mentem*, seu veritatem cognitam *ire*; sed Deus veritatem odio habere non potest, *Non est enim Deus quasi homo, ut mentiatur*: ergo nec mentiri. 4. Tandem, Deus est infinitè verax, sicut est infinitè bonus: ergo nullum mendacium dicere potest, nec per se, nec per alium. Tum quia, qui per alium mentitur, per se mentiri videtur; sicuti qui per alium facit, per se facere videtur. Tum quia si Deus per alium mentiri posset, fides nostra non esset certa & infallibilis; quilibet enim fidelis dubitare posset, an Deus qui per Prophetas nobis locutus est, mentitus fuisset? sed hoc est falsum: ergo.

Dices 1. Deus potuit in natura assumpta pati & mori, licèt sit vita per essentiam: ergo potest etiam in alio mentiri, licèt sit essentialis veritas. 2. In natura assumpta, amphibologia & æquivocatione usus est: ergo potuit uti mendacio,

quia amphibologia est species mendacii. Resp. ad 1. negando paritatem. 1. Quia mori & pati non est peccare, sicut mentiri. 2. Dolor & mors possunt à Deo acceptari & præmiari, bonum enim fuit, Deum in natura assumpta pati & mori pro hominum salute; mendacium autem est ex se punitione dignum: ergo non potest attribui Deo ratione naturæ assumptæ, sicut pati & mori.

Ad 2. nego consequentiam: quia Christus dum loquebatur amphibologicè & æquivocè, loquebatur cum intentione significandi verum sensum, & eundem quem auditores concipere poterant. Deinde, dum dicebat Apostolis, *De die illo vel hora, nemo scit, neque Angeli in cælo, nec Filius hominis*, Apostoli concipere poterant ex variis circumstantiis verum sensum, absque majori claritate verborum. Unde Christus propriè non loquebatur amphibologicè, sed tantùm obscurè: ergo non mentiebatur, cùm mentiri sit contra mentem ire.

Dices 2. Ex sacra Scriptura colligitur Deum inducere homines in errorem & mendacium, ut habetur. 3. Reg. 21. *Nunc igitur ecce dedit Dominus spiritum mendacii in ore omnium Prophetarum tuorum, qui hîc sunt, & Dominus locutus est contra te malum*. Et Jerem. 20. *Seduxisti me Domine, & seductus sum; fortior me fuisti, & invaluisti*: ergo Deus mentitur per alium.

Resp. distinguendo antecedens: Deus inducit hominem in errorem & mendacium positivè, id est, præcipiendo & volendo mendacium, nego antecedens; Negativè, seu non impediendo errorem aut mendacium, concedo; & nego consequentiam, quia sic inducere, non est mentiri, nec causare mendacium. Et sic exponenda sunt hæc & similia verba Scripturæ.

Dices 3. Deus approbavit mendacium, ut patet in sacra Scriptura: nam Genes. 20. Abraham dixit uxori, *Dic quòd soror mea es*. Et Jacob dixit

xit Patri, *Ego sum primogenitus tuus Esau*: ergo Deus potest mentiri per alium, cùm non sit major imperfectio. Resp. negando antecedens, cùm Deus nequeat approbare malum. Ad 1. Scripturæ dico, quòd Sara erat uxor Abrahæ, & soror ejus, ut ipse Abraham testatur Genes. 22. *Soror mea est*; unde Abraham dicens uxori, *Dic quòd soror mea es*, non dicit mendacium, sed tantùm non dicit totam veritatem.

Ad 2. dico, quòd Jacob erat primogenitus de jure, quia primogenitura ei debebatur, & Esau repræsentatione externa, ut loqui solent, qui in theatris personam aliquam repræsentant: ergo dicere potuit patri absque mendacio, *Ego sum primogenitus tuus Esau*.

Dico 2. Fidei non posse subesse falsum, etiam per accidens, sive ex parte credentis. Prob. Actus fidei divinæ, est supernaturalis, & provenit à divinæ gratiæ beneficio. Tum quia habitus fidei est supernaturalis. Tum quia inclinat & elevat intellectum ad cognitionem rerum supernaturalium. Tum quia nemo credere potest sicut oportet sine gratia: sed falsum, cùm sit naturale, non potest credi per actum supernaturalem, nec ad ipsum cognoscendum intellectus potest elevari per habitum infusum, nec à divina gratia excitari: ergo. Prob. minor 1. Supernaturale non potest credi, nec attingi per actum naturalem, nec per se, nec per accidens; cùm vires naturæ nequeāt divinitùs attingere ordinem supernaturalem: ergo nec naturale per actum supernaturalē attingi potest. Ratio est, quia supernaturale auxilium tendit in altum, non verò in inferius, quale est naturale. 2. Gratia non movet intellectum ad credendum naturale & falsum. Tum quia esset superflua, cùm intellectus viribus propriis illud attingere valeat. Tum quia cognoscere falsum pro vero, est imperfectio, & gratia tendit ad perfectionem: ergo non excitat intellectū ad falsum; subindeque fidei divinę falsū subesse nequit.

Dices 1. Non implicat, quòd actus aliarum virtutum supernaturalium versentur per accidens circa objectum alienum, imò & proprio oppositum; potest enim aliquis sperare rem fictam & apparentem, & diligere hominem peccatorem, quem existimat sanctum: ergo non implicat, quòd actus fidei per accidens versentur circa falsum. Resp. negando consequentiam & paritatem. Ratio est, quia aliæ virtutes supernaturales & morales sunt in voluntate, quæ cùm dependeat ab intellectu, non implicat, quòd intellectu dirigente ipsam circa objectum oppositum, virtutes per accidens versentur etiam circa illud, quod voluntati ab intellectu proponitur. At fides est in intellectu, qui cùm ex natura sua versetur circa verum, impossibile est, quòd fides versetur circa falsum, etiam per accidens.

Dices 2. Fides divina est de rebus non apparentibus: ergo non implicat, quòd aliquando versetur circa falsum, v. g. si dicerem alicui, *Hæc hostia est consecrata*; at si non esset consecrata, proculdubiò eam adoraret, ideòque fidei subesset falsum. Resp. negando consequentiam, quoniam ille nón adoraret hostiam fide divina, sed humana: nam ut intellectus credat aliquid fide divina, oportet, quòd per fidem supernaturalem elevetur ad assensum præbendum; sed ille non elevaretur per fidem divinam, quia adorare hostiam non consecratam, est vitium & defectus, & consequenter fides divina non potest elevare intellectum ad hujusmodi adorationem falsam & culpabilem.

Dices 3. Fides concurrere potest per accidens ad conclusionem falsam, ut v.g. qui diceret, *Ubi est una natura, ibi est una persona, sed in Deo est una natura*: istam conclusionem falsam eliceret: *ergo in Deo est una persona tantùm*, ad quod concurreret partialiter hic articulus fidei, *In Deo est tantùm una natura*: ergo à fortiori,

tiori, fidei poteſt ſubeſſe falſum. Reſp. negando antecedens & prob. cùm abſolutè loquendo, hæc propoſitio, *Vbi eſt una natura, ibi eſt una perſona*, ſit falſa. Tum quia in Deo eſt tantùm una natura, & ſunt tres perſonæ. Tum quia ubi eſt una perſona, ſunt duæ naturæ, ut patet in Chriſto, & conſequenter poſſunt eſſe tres perſonæ, ubi eſt una natura; ſicque cùm fides divina improbet majorem, conſtat, quòd fides non concurrit ad propoſitionem falſam.

Indè inferendum eſt contra Smiſing, Fraſſen, Poncium, & alios Scotiſtas, Deum non poſſe cauſare in intellectu creato actum erroneũ: nam intellectus ille, in quo Deus produceret actum erroris, certò erraret, non à ſe, ſed à Deo, à quo immediate haberet actum erroneum; v. g. ſi fides noſtra eſſet falſa, falſitas aut deceptio noſtra eſſet à Deo, à quo accepimus fidem, ut affirmat Richar. 1. de Trinit. cap. 2. dicens, *Domine, ſi eſt error, à te decepti ſumus; nam tantis ſignis confirmata ſunt, quæ non niſi per te fieri poſſent*: ſed Deus non poteſt eſſe cauſa ſpecialis erroris, nec falſitatis, quia eſt ſumma veritas quæ non poteſt inducere in errorem, ſicut non poteſt in peccatum nec malum inducere, quia eſt ſumma bonitas: ergo non poteſt producere actum erroris in intellectu creato, ita ut velit, ut ipſe intellectus erret & decipiatur; decipere enim eſt falſum dicere, & ideo ſi Deus cauſaret actum erroris in intellectu ex ſe ſolo, falſum diceret, cùm dicere Dei nihil aliud ſit, quàm alteri notitiam imprimere; alioquin non poſſet loqui Angelo, nec animæ ſeparatæ, quod implicat Deo in quo fortiſſimum habemus ſolatium, quia impoſſibile eſt mentiri Deum, ut inquit Apoſtolus ad Hebræos 6. verſ. 18. ſeu inducere in errorem.

Adverſarii reſpondent, quòd Deus tũc in productione hujuſmodi actus non loqueretur, quia per illum errorem productum non ſignificaret

ſe idem judicare, nec manifeſtaret ſe hoc, vel illud ſentire, ut ad divinam locutionem requiritur. *Contrà*: Deus non poteſt imprimere actum erroris, quin cognoſcat illum ut oppoſitum veritati, & dato, quòd non loqueretur, nec ſignificaret ſe idem judicare, tamen verum eſt, quòd deciperet intellectum creatum; quia decipere eſt ſignificare alteri rem aliter ac eſt in ſe, ut in noſtro caſu contingeret, cùm reverà intellectus eſſet deceptus, & exiſtimaret verum quod tamen eſſet falſum, eſſetque diſſitus à veritate per ſolam divinam cauſalitatem, quæ cùm non poſſit tendere ad malum prout malum, quin faciat illud, nec tendere ad falſitatem & errorem, quin falſum dicat, erroremque proferat, producendo erroris actum.

Dices: Ex communi Scotiſtarum ſententia, poteſt produci à ſolo Deo ſine ullo concurſu potentiæ actus vitalis: ergo poteſt etiam produci actus erroris. *Reſpondeo*, negando conſequentiam, quia actus erroris & falſitatis repugnat ipſi, ſicut actus malitiæ; cùm ſit prima veritas, ſicut ſumma bonitas: at actus vitales, ut v.g. viſio, amor & alii ſimiles, de quibus agunt Scotiſtæ, nullam repugnantiam nullamque imperfectionem arguunt in Deo. Idcircò non valet paritas, niſi actus erroris ſumatur materialiter & quoad entitatem tantùm, non verò formaliter, ſeu quatenus eſt expreſſio falſi & erronei aut dicit deformitatem ad primam veritatem, ut de actibus defectuoſis ac peccaminoſis dictum eſt repugnare Deo.

QUÆSTIO II.

An obscuritas pertineat ad rationem formalem fidei divinæ?

SUppono tamquam certum, obscuritatem dupliciter considerari posse, scilicet ex parte intellectus in quo residet, & ex parte medii cui innititur; unde difficultas est, an fides divina sit ita obscura, ut nulla ratione possit esse evidens, nec ex parte objecti, nec ex parte subjecti?

Dico, quòd fides includit necessariò obscuritatem, tam ex parte subjecti, quàm ex parte objecti. Prob. Sine obscuritate aut inevidentia fides concipi non potest: ergo obscuritas includitur necessariò in ipsa. Prob. antecedens: *Fides est credere quod non vides*, ut colligitur ex August. tract. 79. in Joan. dicente, *Hæc est laus fidei, si quod creditur, non videtur*: ergo non potest concipi sine obscuritate. 2. Fides distinguitur essentialiter à scientia; ideòque cùm scientia sit clara, nec concipi valeat, quin sit evidens, oportet, quòd fides sit obscura, quoniam inter clarum & obscurum non datur medium. 3. Ex Apost. Hebr. 11. *Fides* dicitur *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*: ergo non potest definiri sine obscuritate aut non evidentia. Tandem, Deus non revelavit hominibus mysteria fidei, ut viderent ipsa, sed ut crederent; nec ut essent scientes, sed credentes: ergo fides includit necessariò obscuritatem, tam ex parte objecti quod non demonstrat evidenter, quàm ex parte subjecti seu intellectus, qui non videt Deum revelantem, nec ea quæ revelat, nec concipi valet sine obscuritate.

Prob. 2. Intellectus dum assensum præbet revelationi, aut articulis fidei, potest dubitare: Nec

Nec ex vi articulorum, aut revelatarum propositionum, tenetur ad assensum; cùm requiratur motio voluntatis determinantis & applicantis intellectum ad credendum: ergo fides est obscura ex omni parte; cùm clarum aut evidens ex se determinet intellectum. *Deinde*, ideò fides divina non remanet in patria, quia ibi nulla datur obscuritas, vel quia in patria omnia apparent clarè & evidenter: ergo signum est, quòd fides est ex sua natura inevidens & obscura. *Tandem*, spes tendit in possessionem rei absentis promissam, ut suadet Apost. ad Rom. 8. ergo fides tendit in rem non visam, id est, obscuram; ideòque est obscura tam ex parte subjecti, quod nihil scit per fidem, quàm ex parte objecti, quod non apparet seu quod non scitur.

Dices 1. Fides est quid positivum, & obscuritas quid negativum: ergo fides non includit obscuritatem. Prob. antecedens: Esse obscurum in hoc casu, nihil aliud est, quàm non visum: ergo obscuritas est negatio aut privatio visionis. Resp. negando antecedens, nempè obscuritatem esse quid negativum. Ad prob. nego antecedens, quia non visum est quid positivum in se, sicut non materiale, ex quo sequitur negatio, licèt nomine negativo exprimatur, quia plura sunt positiva, quæ nominibus negativis significantur, ut infinitum, incorporeum &c.

Dices 2. Mysteria fidei non sunt contra rationem naturalem: ergo fides non est essentialiter obscura. Resp. negando consequentiam: quia licèt id quod non est contra rationem naturalem, prout *Ly non contra rationem*, idem est ac *intra spheram rationis*, sit evidens & clarum; tamen mysteria fidei, cùm non cognoscantur naturali ratione, sunt etiam obscura, quoniam sunt ultra rationem; ideòque fides est essentialiter obscura. Omitto sextum articulum Goneti, in quo quærit, *Utrum in eodem intellectu*

de

de eadem veritate simul esse possint fides & scientia evidens, seu clara Dei visio, tam secundùm actus, quàm secundùm habitus, vel saltem quantùm ad habitus unius & actus alterius? quia Scotistæ in Philosophia hanc difficultatem agitare solent: igitur est omittenda. Tum quia nullam controversiam patitur inter Thomistas & Scotistas.

Dices 3. Potest da i actus evidens fidei divinæ: ergo obscuritas non est de ratione formali actus fidei. Consequentia patet; nullus enim actus potest existere sine sua ratione formali. Probatur antecedens: Thomas Apostolus credidit resurrectionem, quia vidit Christi manus, pedes & latus, atque fixuram clavorum, juxta illud Joan. 20. vers. 29. *Dixit ei Iesus, quia vidisti me Thoma credidisti*: sed eo in casu, fidei actus in Apostolo Thoma non fuit obscurus, imò evidens, sicut actus visionis: ergo obscuritas non est de ratione formali actus fidei. Eamdem evidentiam habuerunt alii Apostoli: nam sanctus Joannes ait, *Quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus & manus nostræ contrectaverunt de verbo vitæ, testamur*: ergo fides Apostolorum non fuit obscura. *Addes*: si obscuritas pertineret ad rationem formalem fidei divinæ, sequeretur, quòd obscuritas esset de se motivum assensus; & ratio quare alicui objecto fide divina credimus, esset quia non videmus: sed hoc est falsum; motivum enim assensus aut ratio quare credimus, est prima veritas, quæ objectum illud quantumlibet arduum & obscurum revelavit, credendumque mandavit: ergo etiam falsum est illud, unde sequitur, nimirùm obscuritatem ad rationem formalem fidei pertinere.

Respondeo negando antecedens, ad cujus probationem dico non probare fidem sancti Thomæ fuisse evidentem, sed solùm fuisse simul cum sciētia in eodem intellectu circa diversa objecta;

nam

nam SS. Patres explicantes illud Joan. 2. *Quia vidisti*, &c. dicunt ipsum D. Thom. aliud vidisse, aliud credidisse, nimirùm vidisse hominem & credidisse Deum. Idem sentiendum est de aliis Apostolis, ut observat Scotus in 3. dist. 23. q. unica §. *ad primum principale*. Hinc est quòd actus fidei semper fuit obscurus in Apostolis, de quibus idem Doctor subtilis sic loquitur, *Si tenetur, quòd omnium articulorum sit una fides, potest dici, quòd habuerunt fidem de aliis articulis, & ita credidissent ipsum*, id est Christum *esse crucifixum, si non vidissent: sed ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc*, &c. quibus probat evidentiam repugnare fidei. *Ad additum*: nego sequelam, quia motivum assensus quem fidelis præbet articulis, non debet esse ratio formalis fidei, nec debet esse in ipso actu fidei quem fidelis elicit, sed in eo qui revelat articulos, ut patet ex dictis in q. 2. cujus infallibilis veritas infallibilem atque certam reddit fidem eorum quæ revelat obscurè: ex quo sequitur fidem esse essentialiter obscuram, seu argumentum non apparentium, quia objectum suum non videt, sed credit ambulans in ænigmate; & essentialiter certam & infallibilem, quia motivum suum est prima veritas quæ revelat credenda, sicque firmiter credimus, quia revelans est veritas, & revelata non videmus.

QUÆSTIO VI.

An saltem evidentia in attestante cum fide compossibilis sit?

SEnsus difficultatis est, an supposita evidentia attestantis, possimus habere fidem de re quam nobis revelat? v. g. an credere posse Verbum

bum esse hominem, si cognoscerem clarè & evidenter Deum revelantem mihi, Verbum assumpsisse humanam naturam?

Dico igitur, quòd qui habet evidentiam in attestante, id est evidentiam divinæ testificationis aut revelationis, potest habere fidem de veritate testificata aut revelata: credimus enim quæ viri probi nobis testificantur, licèt personæ testificantis notitiam habeamus. Prob. Evidentia attestantis, non est evidentia rei revelatæ: ad hoc enim requiritur, quòd attestans evidenter ostendat rem quam testificatur, sicut ostendit seipsum; sed attestans, seu Deus revelans aut ostendens se revelare Trinitatem v. g. non ostendit Trinitatem evidenter cognoscendam: ergo evidentia attestantis potest esse cum fide de veritate testificata. Major patet, prob. minor 1. Deus ut revelans non est Deus ut trinus in personis: ergo de uno habere possumus evidentiam, & de alio fidem. 2. Non implicat Deum velle cognosci evidenter per claram visionem, & credi trinum in personis. Tum quia non implicat, quòd Deus videatur, quin personæ videantur, & consequenter nec quòd aliquis videat Deum, & credat Trinitatem personarum. Tum quia ratio naturalis demonstrat Deum esse, & credit ipsum esse trinum.

Confirm. Beata Virgo novit evidenter se non peperisse via ordinaria, ac simul esse virginem & matrem, ut Angelus prædixerat: at posita hujusmodi cognitione, habebat evidentiam in Angelo attestante aut revelante incarnationis mysterium, tamen habebat fidem de eodem mysterio, aliàs cognovisset illud, quod est contra Theologos: ergo habuit evidentiam in Angelo attestante mysterium & fidem rei testificatæ, nempè mysterii incarnationis. *Deinde*, Angelus in statu viæ cognovit evidenter, quòd Deus revelabat ipsi sua mysteria, de quibus tamen habebat fidem, aliàs in via fuisset compre-

prehensor, ut Christus, quod nullus concedit; vel cognovisset evidenter naturali lumine mysteria supernaturalia, quod est falsum: ergo fides stare potest cum evidentia in attestante.

Dices 1. Testificatio non potest evidenter cognosci, quin cognoscatur res testificata: ergo evidentia non potest esse in attestante, quin sit in veritate testificata. Antecedens prob. Testificatio connectitur & specificatur per veritatem testificatam & revelatam: ergo veritas testificata evidenter cognosci debet, dum testificatio evidenter cognoscitur. *Distinguo* antecedens: Testificatio non potest evidenter cognosci, quin cognoscatur res testificata, etiam evidenter & per se immediatè, nego; mediante revelatione aut attestatione, concedo antecedens, & nego consequentiam: quia quod cognoscitur per revelationem puram, non est evidens, sed obscurum, cùm non appareat. Ad prob. nego antecedens: Tum quia revelatio est quid extrinsecum respectu veritatis revelatæ: Tum quia connectitur & specificatur per illud à quo est. Unde negari potest primum antecedens; quia testificatio cognosci potest evidenter, quin cognoscatur veritas testificata, seu id ad quod est; licèt nequeat cognosci evidenter, quin cognoscatur illud à quo est: possumus igitur evidenter cognoscere revelationem Trinitatis esse à Deo, quin cognoscamus evidenter Trinitatem, ut contingit in creatis, ubi habetur evidentia testificationis, & fides rei testificatæ.

Dices 2. Scientia seu evidentia, & fides nequeunt esse simul; sed hoc sequeretur, si evidentia testificationis stare posset cum fide veritatis testificatæ: ergo, &c. *Distinguo* majorem: Evidentia & fides non possunt esse simul de eodem objecto formali, concedo; Secùs, nego majorem & consequentiam: quia evidentia in nostro casu esset de revelatione aut testificatione, id est, cognosceretur evidenter revelatio; & fides

des esset de re revelata, quæ non cognosceretur evidenter, sed crederetur.

Dices 3. Cognita evidenter existentia creaturarum, cognoscitur Deus, quia ex creaturis infertur existentia Dei: ergo à pari evidenter cognita attestatione, debet etiam evidenter, non verò per fidem, cognosci res revelata. *Nego* antecedens & paritatem. Tum quia res revelata non est effectus revelationis, aliàs personarum Trinitas non esset in Deo ab æterno. Tum quia res revelata non continetur virtualiter in revelatione. Tum quia creatura de ratione sua intrinseca exigit creatorem; ideoque cognita creatura, cognoscitur creator: at mysteria non exigunt necessariò revelari, alioquin Beati in patria non viderent omnia quæ nos in via credimus: ergo, &c.

Nec ipsa attestantis evidentia reddit evidens id quod revelat: res enim revelata manet in se intrinsecè obscura, quamvis revelans clarè cognoscatur: quoniam multa nobis dicuntur à personis nobis notis, de quibus tamen dubitamus, cùm evidentia aut notitia dicentis vel revelantis, non sit notitia rei revelatę, nec ex una necessariò arguatur altera, sicut ex existentia creaturę arguitur existentia Creatoris quoad an sit, ut asserit Apostolus dicens, *Per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*: & Sap. 13. *A magnitudine speciei & creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri*. Insuper, evidentia in attestante non destruit rationem *sub qua* fidei, sed solùm eam efficit securam, id est, non tollit quin persona cui revelatur, credat propter ipsius revelantis authoritatem; sed facit, quòd personæ cui fit attestatio, Deum aut alium attestantem ita locutum esse, constat; alioquin esset connexio inter revelantem & res revelatas, sicut est inter effectum & causam; cùm ex evidenti notitia revelantis, evidenter cognosceretur natura rei revelatæ, quod est falsum: quia effectus est ex-

expressio causæ tantùm à qua essentialiter pendet in essendo, & res revelata non pendet à revelatione in essendo, quæ est semper eadem in seipsa, sive reveletur, sive non reveletur, ut patet de incarnatione Verbi, quæ vera esset, etiamsi nunquam fuisset revelata, & sic de aliis mysteriis revelatis: igitur revelatio quamvis evidens non parit scientiam rei revelatæ, sed fidem certam & infallibilem, quæ excludit dubium ejusdem rei quoad an sit, quin faciat eam scitam, sed credibilem dumtaxat.

QUÆSTIO VII.

An objecta seu mysteria fidei Christianæ sint evidenter credibilia?

DIco, mysteria fidei Christianæ esse evidenter credibilia; ut infert Liranus noster ex illo Psalm. 92. *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*, id est, *sunt magis credibilia quàm prima principia scientiarum*. Prob. 1. Quod non est contra rationem, est credibile, quia quod est contra rationem, est incredibile: sed mysteria fidei Christianæ non sunt contra rationem, sed suprà: ergo sunt credibilia. Major est certa, quia intellectus non potest assentiri, nec certum judicare, quod est contra rationem naturalem; unde cum assentiatur mysteriis fidei, signum est, quòd non sunt contra rationem, ideoque credibilia. Minor prob.

prob. 1. Deus infundit habitum fidei, ut intellectus credat fidei mysteria, sicut infundit lumen gloriæ, ut videat divinitatem: ergo mysteria fidei sunt suprà rationem naturalem. 2. Mysteria fidei reducuntur ad Deum ut authorem supernaturalem, gloriæ scilicet & gratiæ: ergo sunt supra rationem naturalem, imò & naturam ipsam.

Dices 1. Plura non sunt contra rationem naturalem, quæ tamen incredibilia sunt, ut v. g. sunt hæ propositiones, *Princeps vult mori cum impiis absque ullo crimine, algere, esurire pro aliis, manducari, &c.* quæ licèt non sint contra rationem, nihilominùs incredibilia sunt: ergo licèt mysteria non sint contra rationem naturalem, tamen sunt incredibilia, ut v. g. sunt ista: *Deus est unus & trinus; Deus est homo; Deus mortuus est pro omnibus, &c.* Resp. concedo antecedens & nego consequentiam: Ratio est, quia illæ propositiones majestate principis prorsùs indigna continent, ideòque incredibilia sunt; sed illæ quæ de Deo dicuntur, sunt digna Dei majestate, quam plurimùm commendant: nam *Deus est unus in natura, & trinus in personis*, probat & exaltat infinitatem & fœcunditatem naturæ divinæ: *Est incarnatus & natus de Virgine*, demonstrat & extollit divinam omnipotentiam: *Mortuus est pro omnibus*, exaltat charitatem & amorem quo dilexit nos; & sic de cæteris, quæ ex parte Dei depressionem & humilitatem significant, ut patet in Christo, cujus mors & humilitas, quæ erat Judæis scandalum, & gentibus stultitia, fuit Domino Jesu gloria & exaltatio; *Propter quod Deus*, ait Paulus, *dedit illi nomen quod est super omne nomen*.

Dices 2. Si fidei nostræ mysteria non essent contra rationem, sed evidenter credibilia; sequeretur

retur, quòd sublimis ingenii compotes, ea cognoscerent, vel saltem quòd essent absolutè attingibilia per discursum & rationem: sed hoc est manifestè falsum: ergo. *Nego* sequelam majoris quoad utramque partem: quia licèt non sint contra rationem, sunt suprà, ideoque viribus naturæ attingi aut cognosci non possunt, cum nulla potentia extra spheram activitatis suæ se extendere queat.

Dices 3. Plures negant divina mysteria: ergo signum est, quòd non sunt credibilia. Prob. consequentia: Quod est credibile evidenter, non potest judicari incredibile, nec impossibile: ergo mysteria fidei, quæ plures judicant impossibilia & incredibilia, non sunt credibilia evidenter, & ex propriis terminis. *Distinguo* antecedens: Plures negant divina mysteria positivè, id est, probant oppositum, vel impossibilitatem eorum, nego antecedens; Negativè, id est, negant simpliciter mysteria, sicut insipiens negavit existentiam Dei, concedo antecedens & ejus probationem: quia nullus probat efficacissimis rationibus, Verbum non assumpsisse, nec de facto non posse assumere naturam humanam. Unde nego consequentiam. Ad prob. distinguo antecedens, Quod est credibile evidenter, non potest judicari incredibile, nec impossibile positivè, concedo; Negativè, nego antecedens & consequentiam.

Tandem, fidei credibilitatem probant argumenta quæ sequuntur. 1. est

Antiquitas, nam fides est antiquissima. Tum quia fuit Adamo tradita à Deo, qui *dedit* primo parenti, inquit Scriptura, *Virtutem continendi omnia*. Tum quia gratia sanctificans nequit esse sine fide; ideoque fides est antiquissima sicut gratia: ergo est credibilis; aliàs jam violata & corrupta esset. 2. est

Puritas doctrinæ, & Doctorum consensio: Nulla est enim doctrina purior fide, nec quæ de Deo

subli-

sublimiùs sentiat, ab affectu terrenorum & corruptibilium mentes nostras avocat, & ad cœlestium amorem traducit, vitia reprobat, & virtutes coronat. Numerus propemodùm infinitus Doctorum in tam multa dogmata conveniunt: ergo Religio Christiana debet esse vera, credibilis, & Spiritus sancti sponsa; aliàs non esset pura, nullaque inter Doctores esset concordia. 3. est

Universitas, aut amplitudo: Est enim per universum orbem diffusa, ut ait Apost. ad Coloss. 1. *Evangelium quod pervenit ad vos, sicut & in universo mundo est, fructificat, & crescit sicut & in vobis*. Præterea, in omnem terram exivit sonus Apostolorum: ergo est vera & credibilis, quia non posset esse in universo mundo, nisi esset à Deo data & conservata. 4. est

Firmitas & incrementum in mediis persecutionibus: Nam fides divina remansit firma & stabilis inter gravissimas persecutiones. In quolibet sæculo, in ipsam insurrexere hostes iniqui, & hæreticos suscitavit furor diaboli contra Ecclesiam; sed portæ inferi non prævaluerunt adversùs eam, quoniam fundata est supra firmam petram: ergo signum est, quòd Ecclesia Catholica & Apostolica est vera & legitima Christi sponsa, & fides Christiana est infallibilis & credibilis. 5. est

Constantia Martyrum & eorum qui pro fide tormenta passi sunt: Illi quidem ibant gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati; sed gaudere in conspectu concilii, crucis, ignis, aliorumque supplicii instrumentorum, & mortis propter fidem Christianam, non potest fieri absque speciali gratiæ auxilio & virtute divina: ergo signum est & argumentum credibilitatis fidei; quia Deus non dat hujusmodi auxilium propter falsum aut incredibile. 6. est

Testimonium divinum: Deus enim nobis revelavit

lavit per os Sanctorum & Prophetarum, ea quæ credimus, ut ex sacra Scriptura constat; Joan. 10. habetur, *Hæc scripta sunt, ut credatis, quia Iesus est Filius Dei; & ut credentes, vitam habeatis in nomine ejus*: ergo signum est, quòd ea quæ credimus per fidem, sunt vera & credibilia; aliàs revelasset nobis falsa & incredibilia, quod repugnat. 7. fidei argumentum est

Divina confirmatio: Deus enim confirmat fidem nostram per innumera miracula, ut ait Richardus à S. Victore lib. 5. de Trinit. cap. 2. *Quæ revelata sunt nobis cœlitùs, tam multis, tam magnis, tam miris prodigiis confirmata sunt, ut genus videatur esse dementiæ, in his vel aliquantulùm dubitare*; sed miracula fieri non possunt in confirmationem falsitatis, cùm Deus nequeat approbare falsum: ergo fides Christiana est vera & credibilis. Præterea, ducit ad gloriam, *Qui crediderit & baptizatus fuerit, salvus erit*; ait Scriptura: ergo est vera. 8. est

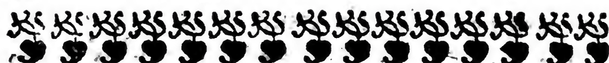
Conversio infidelium: Plures enim rustici, ignobiles & indocti quotidie ad fidem perducunt hæreticos verbo & exemplo, quod quidem impossibile est, nisi opus hoc sit virtutis divinæ & dexteræ excelsi. Deinde, conversio D. Aug. ad fidem Catholicam, credibilitatem fidei roborat: ergo ex conversione infidelium, hæreticorum & peccatorum Christianis adversantium, confici potest fidei argumentum. 9. est

Infœlix exitus eorum qui fidem oppugnarunt: Ferè enim omnes hæresiarchæ, miserè mortui sunt, ut patet de Arrio, Nestorio, Calvino & aliis, de quorum morte loquuntur historiæ, quæ suadent infœlicem fuisse hæresiarcharum exitum: ergo vera & credibilis est fides nostra, cujus hostes & impugnatores gravissimis à Deo in hoc mundo fuere mulctati suppliciis. Ratio est, quia *Portæ inferi non prævalebunt adversus eam*. Sunt alia signa & argumenta fidei nostræ veritatem probantia, quæ omitto brevitatis gratia, cùm

vide-

videri possint apud Gonetum & alios qui de Ecclesia ex professo scripserunt.

Tamen licèt ratione brevitatis cui studemus, necesse sit plura omittere signa, necessarium est admittere adhuc istud quod est sanctitas vitæ ac morum, puritas cultorum fidei ac legis Christianæ. Hæc enim vitæ sanctitas in cultoribus fidei, sufficienter probat religionem quam sectati sunt esse veram, quippe cùm religio falsa ad sanctitatem veram non perducat, & Christiana ad ipsam suos perduxerit cultores, ut constat in Apostolis & aliis religionis nostræ sectatoribus, qui in cœlo æternis perfruuntur gaudiis: signum evidens est, atque argumentum veritatis nostræ fidei: quemadmodum enim infœlix exitus eorum qui fidem nostram oppugnarunt, probat ejusdem fidei veritatem; fœlix exitus eorum qui eam propugnarunt etiam probat eamdem fidem esse veram, & hanc ipsam esse quæ à malo avocat & ad bonum incitat, juxta illud Petr. 1. cap. 3. vers. 11. *Declinet à malo, & faciat bonum, inquirat pacem & sequatur eam*. Unde si aliqui ex fidelibus catholicis gravissimis subjaceant vitiis, non fidei catholicæ imputandum est, *Apparuit* enim *gratia Dei salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem & sæcularia desideria, sobriè, justè & piè vivamus in hoc sæculo*: inquit Apostolus ad Tit. 2. cap. sed libero arbitrio, quod contra ea omnia ad bonum incitamenta perversè utitur documentis atque præceptis fidei, juxta illud Oseæ monitum cap. 13. vers. 9. *Perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum*.



DISPUTATIO II.

De actu fidei interno.

EXplicato divinæ fidei objecto, actum specificante, priùs de ipso actu fidei quàm de habitu agendum est, cùm inter habitum & objectum mediet.

QUÆSTIO I.

An ad actum internum fidei requiratur pia motio voluntatis?

GOnetus existimat, Scotum in 3. dist. 25. q. 1. & 2. tenuisse partem negativam; nec sine causa, quoniam ipse Doctor subtilis ait loco citato, *Posita fide acquisita, credibili præsente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodò voluntas non contrà moveat, nec plus requiritur.* At advertendum est, ibi Doctorem non loqui assertivè, nec expresse de hac difficultate, cùm quærat, *An in voluntate requiratur aliquis habitus infusus ad hoc quòd fides sit in intellectu?* unde cùm concludat nullum requiri habitum in voluntate, ait, *Posita fide acquisita, credibili præsente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodò voluntas non contrà moveat, nec plus requiritur.* At non excludit motionem voluntatis, imò illam admittit & supponit, quia statim subdit, *Et esto quòd requiratur motio positiva voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus;*

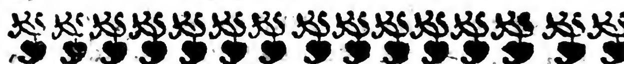
quia

quia posito vero supernaturali præsente intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum illud, dummodò in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud, sicut est in proposito. Hinc patet Scotum non rejecisse motionem voluntatis ad credendum, sed tantùm habitum infusum in voluntate.

Dico igitur, ad actum internum fidei requiri motionem voluntatis, qua determinet & moveat intellectum, ut credat id quod ipsi cum obscurritate proponitur. Ita Poncius, Frassen, Mastrius & alii Scotistæ.

Prob. 1. ratione: Objectum fidei sufficienter propositum non potest determinare intellectum ad assensum, seu ad credendum: ergo oportet, quòd determinetur ab alio, cùm nequeat se determinare, aliàs esset potentia libera; & consequenter à voluntate, quia certum est, quòd Deus non determinat illum; alioquin actus credendi non esset liber, sed necessarius. Prob. antecedens, in quo est tota difficultas. 1. Determinare intellectum, est illum convincere & allicere; sed mysteria fidei non possunt convincere, nec allicere intellectum: ergo nec ipsum determinare. Major patet, minor prob. Mysterium fidei est obscurum & inevidens, nec apparet intellectui: ergo nequit illum convincere, nec allicere, cùm à solo vero & evidenti convincatur & alliciatur.

Prob. 2. principale antecedens: Si mysterium fidei sufficienter propositum posset ex se determinare & allicere intellectum, sequeretur quòd proposito objecto fidei, intellectus, nolente voluntate, posset elicere actum circa illud; nam posita causa adæquata, ac positis requisitis, effectus debet sequi, si causa sit naturalis, ut intellectus: sed hoc est falsum. Tum ex Aug. tract. 26. in 3. Joan. dicente, *Intrare quisquis in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, sed credere non potest nisi volens.* Tum ex D. Ambr.



DISPUTATIO II.

De actu fidei interno.

EXplicato divinæ fidei objecto, actum specificante, priùs de ipso actu fidei quàm de habitu agendum est, cùm inter habitum & objectum mediet.

QUÆSTIO I.

An ad actum internum fidei requiratur pia motio voluntatis?

GOnetus existimat, Scotum in 3. dist. 25. q. 1. & 2. tenuisse partem negativam; nec sine causa, quoniam ipse Doctor subtilis ait loco citato, *Posita fide acquisita, credibili præsente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodò voluntas non contrà moveat, nec plus requiritur.* At advertendum est, ibi Doctorem non loqui assertivè, nec expresè de hac difficultate, cùm quærat, *An in voluntate requiratur aliquis habitus infusus ad hoc quòd fides sit in intellectu?* unde cùm concludat nullum requiri habitum in voluntate, ait, *Posita fide acquisita, credibili præsente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodò voluntas non contrà moveat, nec plus requiritur.* At non excludit motionem voluntatis, imò illam admittit & supponit, quia statim subdit, *Et esto quòd requiratur motio positiva voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus;*

quia

quia posito vero supernaturali præsente intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum illud, dummodò in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud, sicut est in proposito. Hinc patet Scotum non rejecisse motionem voluntatis ad credendum, sed tantùm habitum infusum in voluntate.

Dico igitur, ad actum internum fidei requiri motionem voluntatis, qua determinet & moveat intellectum, ut credat id quod ipsi cum obscuritate proponitur. Ita Poncius, Frassen, Mastrius & alii Scotistæ.

Prob. 1. ratione: Objectum fidei sufficienter propositum non potest determinare intellectum ad assensum, seu ad credendum: ergo oportet, quòd determinetur ab alio, cùm nequeat se determinare, aliàs esset potentia libera; & consequenter à voluntate, quia certum est, quòd Deus non determinat illum; alioquin actus credendi non esset liber, sed necessarius. Prob. antecedens, in quo est tota difficultas. 1. Determinare intellectum, est illum convincere & allicere; sed mysteria fidei non possunt convincere, nec allicere intellectum: ergo nec ipsum determinare. Major patet, minor prob. Mysterium fidei est obscurum & inevidens, nec apparet intellectui: ergo nequit illum convincere, nec allicere, cùm à solo vero & evidenti convincatur & alliciatur.

Prob. 2. principale antecedens: Si mysterium fidei sufficienter propositum posset ex se terminare & allicere intellectum, sequeretur quòd proposito objecto fidei, intellectus, nolente voluntate, posset elicere actum circa illud; nam posita causa adæquata, ac positis requisitis, effectus debet sequi, si causa sit naturalis, ut intellectus: sed hoc est falsum. Tum ex Aug. tract. 26. in 3. Joan. dicente, *Intrare quisquis in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, sed credere non potest nisi volens.* Tum ex D. Ambr.

in cap. 4. ad Rom. dicente, *Credere aut non credere, voluntatis est*. Tum quia datur præceptum de præbendo assensu mysteriis fidei sufficienter propositis, ut constat ex Apost. 2. ad Cor. 10. Et ex aliis in quibus *credere* pro *obedire* reputatur. Et 1. Joan. 3. *Hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine Filii ejus*. Tum quia possibile esset credere & præbere assensum mysteriis fidei, & nihil mereri, cùm ad meritum requiratur actus positivus voluntatis: ergo mysterium fidei propositum intellectui, nequit ipsum determinare ex se & secluso aliquo voluntatis actu movente & applicante.

Prob. 2. Si intellectus posset credere & assensum præbere veritatibus revelatis, absque ulla motione voluntatis, D. Thom. Apost. credidisset Christi Domini Resurrectionem, & assensum prębuisset his quę alii Discipuli dicebant ipsi; sed non credidit, ut probant hæc verba *Nisi tetigero fixuram clavorum &c. non credam*: ergo veritas revelata non est sufficiens ad determinandum intellectum; subindeque dum credit, movetur & applicatur ad credendum per motionem voluntatis. Minor est certa, prob. major: D. Thomas credidit, quia vidit, ut testatur Christus dicens, *Quia vidisti me Thoma, credidisti*; id est, credidit, dum intellectus fuit convictus, & per fixuram clavorum determinatus; at si veritas revelata & obscura, esset sufficiens ad determinandum intellectum, sicut veritas apparens, certum est, quòd D. Thomas statim credidisset, sicut credidit, dum vidit; nam existimandum est D. Thomæ voluntatem non avertisse intellectum ab objecto: sed tantùm non applicasse ipsum ad credendum, ut colligi potest ex illo Joan. 20. *Beati qui non viderunt & crediderunt*.

Obj. 1. Potentia non impedita potest per se ferri in objectum sufficienter propositum, cùm solius voluntatis sit suspendere suum actum positis omnibus requisitis: ergo proposito fidei obje-

objecto, intellectus credit absque ulla voluntatis motione. Resp. distinguendo antecedens: quando objectum potest eam determinare, concedo; quando non potest eam ex se determinare, nego antecedens & consequentiam: quia veritas fidei, cùm sit obscura, inevidens & abscondita, non potest determinare intellectum, nec ipsum allicere.

Dices: Veritas fidei non fit clarior nec evidens per actum voluntatis, nec ipse voluntatis actus insufficientiam objecti supplere potest: ergo. *Nego* consequentiam; quia licèt objectum remaneat semper obscurum, tamen voluntas ut potentia superior & regina, potest imperio applicare intellectum ad assensum; subindeque determinare illum, sicut claritas determinaret: quælibet enim potentia inferior dupliciter determinari potest, scilicet ab ipso objecto alliciente, & à potentia superiori applicante ad objectum, & præsertim dum non habet vim sufficienter motivam.

Obj. 2. Dæmones in inferno *Credunt & contremiscunt*, ait Jacobus; sed credunt sine pia motione voluntatis, aliàs meritoria esset atque laudabilis eorum fides: ergo ad credendum non requiritur pia voluntatis motio.

Resp. distinguendo majorem: Dæmones credunt fide naturali, concedo; Fide infusa, nego majorem & consequentiam: quia quæstio procedit de fide supernaturali & divina. Vel nego minorem: Ad prob. dico, quòd non est meritoria illa fides, quia non est in ordine ad bonum, sicut requiritur, ut actus sit meritorius & laudabilis; non enim credunt & contremiscunt propter Deum summè bonum & diligendum, sed quia convicti sunt ex signis & miraculis, quibus credere noluerunt ratione voluntatis in malum obstinatæ.

Obj. 3. Intellectus non potest applicari per voluntatem ad dissentiendum rebus fidei: ergo

non exigit applicari ad assentiendum; nulla etenim potentia est applicabilis à voluntate absque indifferentia ad actus oppositos.

Resp. negando antecedens, quia proposito objecto fidei, intellectus relinquitur indifferens ad speciem actus, scilicet ad assensum vel dissensum: nam cùm objectum sit obscurum & inevidens, non potest determinare potentiam; ideò voluntati relinquit eam determinandam ad quodcumque voluerit.

Quæres 1. An ad piam motionem voluntatis intellectum ad credendum determinantis, requiratur virtus vel habitus specialis à fide distinctus? Resp. quòd auxilium actuale sufficit. Prob. Auxilium Dei actuale sufficit voluntati, ut eliciat actum contritionis supernaturalis, ut patet suprà in tractatu de gratia, ubi dictum est, ultimam dispositionem ad justificationem aut infusionem gratiæ habitualis requisitam (quæ est actus contritionis) non procedere ab ipsa gratia sanctificante, sed à gratia actuali: ergo sufficit etiam voluntati, ut eliciat piam motionem, qua intellectus determinatur ad credendum. Prob. consequentia: Motio illa non est supernaturalior actu contritionis, nec difficilior, nec major: ergo cùm auxilium ordinis supernaturalis sufficiat ad eliciendam contritionem, sufficere debet ad eliciendam motionem voluntatis.

Quæres 2. An illa motio voluntatis sit supernaturalis? Resp. affirmativè, quia est opus gratiæ actualis, conducens ad vitam æternam, ut colligitur ex illo Joan. 20. *Hæc scripta sunt, ut credatis, quia esus est Filius Dei, & ut credentes, vitam habeatis in nomine ejus*: ergo est supernaturalis.

Idem suadent quamplurima Scripturæ sacræ oracula citato evidentiora; nam Apostolus ad Philippenses cap. 2. vers. 13. ait, *Deus est qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona*

vo-

voluntate: Igitur hæc pia motio voluntatis ad actum internum fidei requisita, tum ex dictis supra, tum ex illo ad Roman. 10. cap. vers. 10. *Corde*, id est *voluntate*, inquit D. Thomas, *creditur ad justitiam*, est à Deo ut authore supernaturali, & consequenter ipse actus motionis est supernaturalis; cùm actum esse supernaturalem nihil aliud sit, quàm ipsum procedere ex gratia supernaturali; & Rom. 4. vers. 5. *Credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundùm propositum gratiæ Dei*, quæ cùm sit necessaria ad credendum sicut oportet, sequitur voluntatem credendi, aut motionem voluntatis ad credendum, esse supernaturalem non secundùm substantiam & in entitate, quia ante fidei actum, & concursum Dei proportionatum ad illum, non datur in homine aliquis actus formaliter supernaturalis in substantia, ut observat Smising de Deo uno, tract. 3. disp. 6. num. 199. sed secundùm modum.

Actus fidei internus, qui est assensus firmus ac certus intellectus creati, in authoritate Dei obscurè revelantis fundatus, dividitur in actum credendi Deo aliquid revelanti, seu proponenti tamquam verum, quia ipse nec falli, nec fallere potest; in actum credendi Deum, hoc est credendi Deum esse, seu existere; & in actum credendi in Deum, hoc est ut ultimum finem. Ne dicas tamen, credere Deo, credere Deum & credere in Deum, esse tres actus fidei realiter distinctos, sed solùm tres habitudines ejusdem actus ad Deum: nam Deus est objectum formale quod fides credit, cui credit, & est finis ultimus in quem & ipsa fides & fidelis referuntur; quod est credere Deum, credere Deo, & credere in Deum, seu credere Deum existere, credere articulis à Deo revelatis, & credere Deum esse ultimum finem, in quem tendimus, & ad quem sub imperio

charitatis suspiramus. De certitudine actus fidei locuti sumus in disput. procemiali Theologiæ.

QUÆSTIO II.

An actus internus fidei sit necessarius ad salutem, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessitate medii?

SUppono tamquam certum apud omnes Theologos, necessitatem esse duplicem; unam præcepti, alteram verò medii. Prior est illa quæ ex solo præcepto provenit; illud enim est nobis necessarium necessitate præcepti, quod tenemur habere ex vi præcepti dumtaxat. Posterior autem est illa quæ provenit ex exigentia rei habendæ. Unde illud est nobis necessarium necessitate medii, sine quo res obtineri non potest.

Dico igitur, actum internum fidei supernaturalis, esse omnibus adultis simpliciter necessarium necessitate medii ad salutem, ita ut sine illo in re habito, justificari & salvari non possint secundùm legem ordinariam. Prob. 1. Nemo potest justificari nec salvari, quin Deo placeat, ut est manifestum: sed nullus adultus potest placere Deo sine fide, juxta illud ad Hæbr. 11. *Sine fide autem impossibile est placere Deo*: ergo est necessaria necessitate medii. 2. Nullus salvari potest, quin vivat vita justorum; qui enim non vivit hac vita, mor tuus est, subindeque non potest salutem assequi, quin resurgat & vivat; sed fides est vita justorum, & credere est vivere, juxta illud Abacuc 2. *Iustus ex fide vivit*: ergo fides est necessaria ad salutem necessitate medii. 3. Fundamentum est necessarium necessita-

sitate medii ad constructionem ædificii; sed fides est fundamentum æterni ædificii, nimirùm salutis, juxta illud D. Aug. serm. 38. de tempore, ubi ait, *Fides est humanæ salutis initium*; & Trident. *Fundamentum & radix omnium virtutum*; & quemadmodum destructo fundamento, destruitur totum ædificium; ita pariter sublata fide, ruit salus, juxta illud Joan. 3. *Qui non credit, jam judicatus est*; & Marc. ultimo: *Qui non crediderit, condemnabitur*: ergo fides est necessaria necessitate medii.

Obj. 1. Ut homo salvetur, sufficit, quòd servet mandata Dei, juxta illud Math. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; sed homo potest servare mandata sine fide: ergo salvari sine fide; subindeque non est necessaria ad salutem necessitate medii. Resp. negando minorem: Impossibile enim est de lege ordinaria servare mandata Dei ut oportet, sine fide & congnitione divinitùs infusa. Ratio est, quia non possunt observari sine auxilio Dei: ergo nec cognosci sine lumine fidei. *Dices*; Mandata Dei servari possunt naturæ viribus, juxta illud ad Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, quæ legis sunt faciunt*: ergo non requiritur fides. *Nego* consequentiam 1. Quia per *Ly Gentes* Apost. non intelligebat infideles, sed gentes quæ in Deum credebant, ut exponunt Liranus & Salmeronius apud Boyvinum. 2. Quia Apost. per *Quæ legis sunt*, intelligit præcepta merè naturalia, & ad bonum & ordinem naturæ ordinata, ut exponunt plures Theologi.

Obj. 2. Ea quæ sunt necessaria homini ad salutem necessitate medii, ipsi impossibilia esse non possunt, aliàs perditio hominis non esset ex ipso; sed fides mysteriorum est impossibilis; plures siquidem sunt qui habent ignorantiam invincibilem mysteriorum fidei, quia numquam audierunt prædicare Evangelium, *Quomodo enim credent ei quem non audierunt*? ut ait Apost.

Rom. 10. ergo fides non est necessaria necessitate medii ad salutem.

Resp. negando minorem: Quia fides mysteriorum non est impossibilis. Ad prob. Dico cum omnibus Theologis, quòd illi qui Evangelium non audierunt, illustrantur de mysteriis fidei per internam inspirationem; unde si inspirationi consentirent, crederent saltem implicitè omnia mysteria fidei, quod sufficit ad salutem: vel ministerio alicujus Angeli, ut contigit Cornelio. Ratio est, quia cùm Deus velit omnes homines salvos fieri, oportet, quòd unicuique præbeat media ad salutem, & consequenter fidem.

Obj. 3. Homo salvari potest, quin sit baptizatus in re, sufficit enim in voto; cùm certum sit, quòd si infidelis vellet baptizari, & ex defectu administrantis moreretur sine baptismo, reverà esset salvatus: ergo homo salvari potest sine fide in re, sed tantùm in voto; aliàs fides videretur magis necessaria ad salutem quàm baptismus.

Resp. negando consequentiam. Tum quia baptismus est Sacramentum, quod unus homo debet conferre alteri, nec potest in re alia via obtineri: Unde cùm homo baptizans deficere possit, subindeque baptismi Sacramentum non recipi in re, recipitur in voto, & sufficit; cùm facienti quod in se est, Deus non deneget gratiam: At fides, seu credere in re est in potestate hominis Dei gratia adjuti, & nihil aliud requiritur, ut sit fidelis in re: ergo fides in voto non sufficit, sicut baptismus. Tum quia votum suscipiendi baptismum continetur virtualiter in fide, & actus fidei non continetur in alio supernaturali ad salutem necessario, cùm sit humanæ salutis initium, ut ait August. suprà: ergo licèt baptismus in voto sufficiat, fides tamen in voto sufficere non potest.

Deinde, ut homo salvetur, debet esse in Ec-

cle-

clesia, cùm extra ipsam nulla sit speranda salus 24.q.1. cap. *alienus*, ubi legitur, *Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet Matrem*: sed homo qui non credit, & non habet fidem, non est in Ecclesia Catholica, dist. 93. cap. *qui Cathedram*, ubi habetur, *Qui Cathedram Petri super quam fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia se esse non confidat*: hanc enim Petri Cathedram seu Ecclesiam deserit qui non habet fidem, sine qua nemo ad numerum filiorum Dei potest pervenire, ut tradit sanctus Fulgentius lib. de fide ad Petrum. Undè hæretici, Pagani & alii Ecclesię Catholicę hostes sunt extra Ecclesiam, præcisè quia non habent fidem, nec credunt Deo omnes articulos revelanti, seu quia fidem negant, ut declarat Nicolaus I. in Decretis tit. de Judiciis cap. 11. apud Lauream canon. Verbo *Hæretici*: ergo actus internus fidei divinæ est ita necessarius necessitate medii ad salutem consequendam, ut sine ipsa nullus possit salvari secundùm legem ordinariam. Hæc assertio propugnatur ab omnibus Theologis.

QUÆSTIO III.

An ante adventum Christi necessaria fuerit ad salutem, necessitate medii, fides explicita incarnationis, seu Redemptoris futuri?

DIco, quòd ante adventum Christi, seu in lege naturæ & in lege scripta, fides explicita Christi, seu Redemptoris & Mediatoris venturi, non fuit necessaria necessitate medii ad salutem; sed satis erat tunc credere Deum per suam providentiam velle homines à peccato liberare, illisque de rebus ad salutem æternam necessariis

providere: nam si talis fides fuisset necessaria ad salutem in lege naturæ & in lege scripta, mors Christi ejusque divinitas revelari debuissent aliquibus saltem, & præsertim filiis Adæ & Judæis. Tum quia Christus ut Redemptor includit mortem & passionem. Tum quia cùm Deus velit omnes homines salvos fieri, non privasset omnes homines fide Christi Redemptoris: sed nullus Judæorum credidit Christum crucifixum, imò scandalizabantur omnes, ut refert Apost. 1. Cor. 1. dicens, *Prædicamus Christum crucifixum, Judæis scandalum.* Plures etiam in lege naturæ & scripta non habuerunt fidem de Christo Redemptore: ergo fides explicita Christi Redemptoris non erat necessaria necessitate medii ad salutem.

Prob. iterum. Nullus potuit credere in Christum ut Redemptorem, quin crediderit Christum venturum in carne passibili; sed in lege naturæ non erat fides explicita Christi venturi in carne passibili, sed tantùm implicita: ergo &c. Major patet, quia ut dicunt omnes, si Christus non venisset in carne passibili, non fuisset Redemptor. Minor prob. Explicita revelatio Christi in carne passibili, habetur in novo Testamento, in quo habemus realitates figurarum veteris Testamenti: ergo &c.

Dices 1. D. August. epist. 10. & lib. 18. de Civit. Dei cap. 47. ait, *Nemini ante adventum Christi concessum fuisse quòd esset justus, nisi cui divinitùs revelatus est unus mediator Dei & hominum, homo Christus*: ergo ex D. August. fides Christi Redemptoris fuit necessaria ad salutem ante adventum ipsius, id est, in lege naturæ & in lege scripta. *Resp.* D. August. non loqui de modo quo credere oportebat, sed tantùm de fide. Unde dicimus D. August. debere intelligi de fide implicita, quæ continetur in fide explicita qua credebant Deum per suam providentiam velle homines à peccatis liberare;

non

non verò de fide explicita qua in Ecclesia credimus in Christum Redemptorem.

Dices 2. Mors Christi est causa meritoria salutis omnium hominum, *In Christo omnes vivificabuntur*, ait Apost. ergo nullus salvari potuit in lege naturæ & in lege scripta sine fide Christi Redemptoris. Consequentia prob. Mors Christi applicatur credentibus seu fidelibus: ergo nullus salvari potuit sine fide. Resp. negando consequentiam de fide explicita. Ad prob. dico, quòd Christus applicavit mortem suam illis qui in lege naturæ vivebant, quia credebant explicitè Deum velle liberare omnes homines medio convenientiori à peccatis; cùm in hac fide contineatur fides implicita Christi Redemptoris, quæ sufficiebat in lege naturæ & lege scripta, ratione status & divinæ ordinationis.

Quæres, an hominibus datum sit præceptum de interno actu fidei eliciendo? Resp. affirmativè. Tum quia patet ex dictis in 1. quæst. Tum quia præcipitur, juxta illud Math. ultimo, *Qui verò non crediderit, condemnabitur*. Tum quia nullum est peccatum quod non sit alicujus præcepti transgressio, cùm peccatum definiatur, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*; at qui non credit, peccat: ergo &c.

Confirmatur: Ea quæ sub aliqua pœna proponuntur facienda vel omittenda, obligant sub præcepto, seu sunt de præcepto, ut evidens est in materia legum versatis: sed actus internus fidei est eliciendus sub pœna æternæ damnationis, ut patet ex illo Math. suprà citato, & ex illo ad Hebræos. 11. vers. 6. *Sine fide impossibile est placere Deo*, seu esse gratum Deo; quod idem est ac esse in gratia sanctificante quæ est gratum faciens: ergo datur hominibus præceptum de interno actu fidei eliciendo, sicque omnes homines tenentur credere Deum, credere Deo & credere in Deum, eo præcepto saltem

quo

quo tenemur non credere omni spiritui, & tenemur probare spiritus, si ex Deo sint, quoniam multi pseudoprophetæ exierunt in mundum, ut monet Joan. 1. cap. 4. vers. 1. quorsum enim Apostolus ille diceret, *Nolite credere omni spiritui*, si non esset præceptum de præbendo assensu spiritui Dei revelantis mysteria fidei divinæ?

Dices: Apostolus loquitur de consilio, non autem de præcepto, ut homo caveat, ne decipiatur à spiritu maligno; ly enim *Nolite credere omni spiritui*, idem sonat ac *Cavete ne credatis omni spiritui*, cùm non loquatur imperativè. *Nego*, quia Paulus antea, videlicet versu penultimo capitis præcedentis, ait, *Et hoc est mandatum ejus, ut credamus in nomine filii ejus Iesu Christi, & diligamus alterutrum, sicut dedit mandatum nobis*: ergo finis Apostoli est suadere aut demonstrare præceptum de interno actu fidei eliciendo.

QUÆSTIO IV.

An post Christi adventum, & legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita Incarnationis & Trinitatis, sit necessaria ad salutem, necessitate medii?

DIco, quòd post sufficientem legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita mysterii Incarnationis & Trinitatis necessaria est necessitate medii ad utramque salutem, id est, ad justificationem & ad æternam beatitudinem. Prob. Ea quæ nos docet expressè Evangelium, sunt necessariò credenda fide explicita & absoluta. Tum quia nihil credendum esset fide explicita, quod est falsum. Tum quia dum dicitur:

Qui

Qui non crediderit, condemnabitur; debet intelligi de illo qui non crediderit fide explicita Evangelio & Ecclesiæ: sed Evangelium & Ecclesia docent Christum esse Deum simul & hominem, & Deum esse trinum in personis. Deinde, *fides autem Catholica hæc est*, canit Ecclesia in Symb. Athanas. *ut unum Deum in Trinitate, & Trinitatem in unitate veneremur*. Posteà subdit, *Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat*. Et statim, *Sed necessarium est ad æternam salutem, ut Incarnationem quoque Domini nostri Iesu Christi fideliter credat*: ergo modò necessaria est fides explicita mysterii Incarnationis & SS. Trinitatis.

Prob. iterum: In lege naturæ & in lege scripta erat necessaria fides implicita Christi Redemptoris, ut dixi: ergo modò post Evangelii promulgationem & adventum Christi Redemptoris, est necessaria fides explicita, aliàs status gratiæ non exigeret cognitiones perfectiores, quàm status naturæ; nec Euangelium, quàm prophetiæ, quod est inauditum: Deus enim qui olim loquebatur per os Prophetarum, nunc locutus est nobis in Filio.

Dices 1. Homo in lege Evangelica salvari potest sine fide explicita Incarnationis: ergo talis fides non est necessaria necessitate medii ad salutem. Prob. antecedens 1. Si homo apud barbaras gentes educatus, ubi nunquam audivit nec audire potuit de Evangelio, viveret in fuga mali, & in prosecutione boni honesti, juxta dictamen rationis, ille justificaretur & salvaretur: sed ille non haberet fidem explicitam mysterii Incarnationis: ergo.

Resp. negando antecedens. Ad 1. prob. concessa majori, nego minorem: Ille enim haberet omnia auxilia ad salutem necessaria; cùm Deus facienti quod in se est, non deneget gratiam, inter quæ auxilia esset fides explicita in Christum Redemptorem, quam Deus illi concederet per

mini-

ministerium alicujus Angeli expressè missi, ut refert D. Dionys. cap. 5. de cœlesti hierarchia, dicente multos gentiles salutem adeptos fuisse per ministerium Angelorum, vel per aliquem prædicatorem.

Dices 2. Apost. ad Hæbr. 11. ait, *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*; quibus verbis nulla fit mentio de Christo Redemptore: ergo ex Apost. ad salutem non requiritur fides explicita Christi Redemptoris. *Nego* consequentiam, quia Apost. per *quia est*, intelligit, quia est *Trinus, Incarnatus, Redemptor hominum &c.*

Vel dico, quòd Apostolus loco citato non loquitur universaliter de objecto fidei divinæ, ita ut sufficiat ad salutem credere Deum esse seu existere, & ipsum esse remuneratorem bonorum operum; sed loquitur determinatè, seu de existentia Dei & justitia ejus, quæ præmiat opera bona & punit mala. Nec per hoc excludit fidem de aliis articulis aut mysteriis fidei, quibus necessariò est præbendus assensus. Nonne hujusmodi articuli distinguuntur, licèt una fide attingantur aut credantur omnes? ergo Apostolus potuit loqui ibi de uno articulo, aut de duobus tantùm: imò sic loquitur in hoc loco, cùm alibi loquatur de aliis, ut de Christo, de resurrectione, & futuro ejusdem adventu.

Dices 3. Doctor Angelicus 3. p. quæst. 69. art. 4 ad 2. asserit, quòd Cornelius & alii similes consecuti sunt gratiam & virtutes per fidem Christi, & desiderium baptismi implicitè vel explicitè, ex quo sequitur fidem implicitam de Christo posse sufficere, ac proinde explicitam non esse absolutè necessariam, cùm de actu ad posse valeat consequentia. *Respondeo* cum eodem sancto Doctore, Cornelium & alios fuisse justificatos cum sola fide implicita, longè ante promulgatum Evangelium: *Habet*, inquit ibidem quæst. 10. art. 4. ad 3. *autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate*. Vel dico cum Go-

neto

neto & aliis, Cornelium tunc habuisse fidem explicitam Incarnationis quo ad substantiam, quam à Judæis commorantibus in Cæsarea acceperat, & fuisse à Petro instructum de circunstantia temporis, quia ignorabat, an adhuc esset completa: ergo fides explicita Incarnationis & Trinitatis est necessaria ad salutem necessitate medii.

Ut hujus assertionis veritas magis elucescat, addenda est authoritas juris: nam causa 15. qu. 1. cap. *firmissime tene*; ubi agitur de consecutione vitæ æternæ, habetur, *Necessarium est pænitentiam de malis suis agere, & fidem catholicam secundùm regulam veritatis tenere*: atqui regula veritatis in fide Catholica tenenda, est Deum esse trinum in personis, Verbum esse incarnatum & Christum ipsum esse redemptorem omnium: ergo hæc omnia mysteria sunt necessariò expressè credenda pro salute consequenda, eo modo quo pœnitentia est agenda de malis factis. Huic authoritati addi potest altera quæ est Concilii Tridentini sess. 6. cap. 6. de justificatione, ubi legitur, *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata & promissa sunt, &c.* Ibi sancta Synodus agit de fide explicita, ut suadet hæc particula *liberè moventur in Deum credentes*: sed inter ea quæ nobis sunt divinitùs revelata, existunt trinitatis & incarnationis mysteria, ut est omnibus notum: ego fides explicita trinitatis & incarnationis est necessaria ad salutem necessitate medii, & præsertim cùm ipsa fides sit substantia rerum sperandarum, & res sperandæ principaliores sint illę quas videbimus in patria, seu mysteria divinitatis in tribus suppositis, & humanitatis Christi.



DISPUTATIO III.

De actu exteriori fidei.

CUm actus externus immediatè post internum sequatur, considerato actu interno fidei, modò de actu ejus exteriori, nimirùm de professione fidei agendum est.

QUÆSTIO I.

An exterior fidei confessio sit actus elicitus à fide, vel dumtaxat imperatus?

DIco, quòd exterior fidei confessio à virtute fidei elicitur. Prob. Exterior fidei confessio debet elici ab eo cui correspondet potentia aut virtus in qua continetur, cùm actus exterior sit inclinatio virtutis interioris, & virtus interior dicat ordinem ad actum exteriorem: sed exterior fidei confessio correspondet virtuti infusæ fidei, & in ipsa continetur: ergo, &c. Prob. minor. 1. Virtus fidei infunditur propter actum exteriorem & interiorem, & qui habet habitum aut virtutem fidei, habet virtualiter & radicaliter actum exteriorem; nam seclusa virtute fidei, nemo potest fidem confiteri: ergo actus exterior fidei correspondet virtuti fidei, & in ipsa continetur, subindeque à fide elicitur.

Prob. 2. eadem minor: Nulla potentia externa continet actum, aut confessionem fidei reduplicativè sumptam; aliàs confessio peccatorum con-

cotineretur etiam in potentia naturali loco motiva à qua elicitur, seu producitur locutio, scriptio, &c. quod est falsum; confessio enim peccatorum attribuitur virtuti pœnitentiæ, quæ externam confessionem peccatorum & eorumdem detestationem producit: ergo fidei confessio à virtute fidei elicitur.

3. Nullus actus potest ordinari, nisi ad objectum potentiæ à qua producitur, & ideò adscribi debet potentiæ quæ ordinatur ad objectum ad quod & ipse actus ordinatur; sed exterior fidei confessio ordinatur ad objectum virtutis fidei, non verò ad objectum potentiæ exterioris; cùm ordinetur ad Deum sub ratione primæ veritatis in essendo & in dicendo, ad quem non ordinatur potentia locomotiva & materialis: ergo confessio fidei non elicitur, nec est actus potentiæ locomotivæ, sed virtutis fidei.

Dices 1. Actus exterior seu confessio fidei esse potest sine virtute fidei; Angeli enim in quibus nulla est fides, confessi sunt pastoribus veritatem fidei: ergo non est actus à fidei virtute elicitus. *Nego* antecedens; Angeli enim & Christus, in quibus nulla est virtus fidei, non confitentur se credere ea quæ revelant, sed confitentur ea esse, quia sciunt; unde Angeli, dum dixerunt pastoribus, *Hodie natus est vobis Salvator*, annuntiabant id quod factum esse sciebant per visionem beatam: Et *si dicas*, quòd non cognoscebant per visionem beatam Verbum incarnatum; dico, quòd habebant fidem circa incarnationis mysterium, quia visio beatifica excludit fidem eorum dumtaxat quæ per ipsam videntur.

Dices: Hæreticus sæpè confitetur fidem exteriùs sicut Catholicus, tamen non habet fidei virtutem, nec scientiam mysteriorum. *Resp*. Hæreticum non confiteri exteriùs fidem formaliter, sed tantùm materialiter & similitudinaliter: quomodo enim confiteri potest, quod nullo modo cognoscit?

Dices

Dices 2. Poteſt homo negare fidem formaliter quin habeat habitum incredulitatis, ut patet in Petro, qui negavit Chriſtum nonobſtante virtute fidei: ergo poteſt etiam exteriùs formaliter confiteri fidem abſque virtute fidei. *Reſp.* negando conſequentiam, quia habitus infidelitatis eſt acquiſitus, ideoque generatur per actus, & conſequenter actus infidelitatis eſſe poteſt ſine habitu: At habitus fidei eſt infuſus; ergo cùm non fiat per actus, ſequitur, quòd actus fidei exterior nequit eſſe ſine habitu.

Dices 3. Actus exterior aut confeſſio fidei non eſt actus intellectus in quo ſubjectatur habitus fidei, cùm ſit exterior, & intellectus interior: ergo non eſt actus à fide elicitus. *Nego* antecedens, quia intellectus habitu fidei illuſtratus producit virtutem in potentia exteriori, qua mediante elicit confeſſionem; unde confeſſio fidei eſt actus mediatè elicitus à fide: v.g. ut ait Gonet. fluxus & refluxus maris eſt elicitus non ſolùm à mari, ſed etiam à cœlo; quia licèt cœlum ſit extra mare, virtus tamen maris ad fluendum & refluendum, eſt à cœlo: ergo à pari, licèt intellectus & fides non ſint in potentia exteriori, tamen virtus qua potentia exterior confitetur, eſt ab intellectu fide illuſtrato.

Alio exemplo id comprobatur; nam juſtitia eſt virtus intellectus, quæ reddit unicuique, quod ſuum eſt; tamen actus exterior quo reddit actu alicui quod ſuum eſt, non ſubſiſtit in intellectu, ſed in potentia diſtributiva, quæ de facto concedit aut ſenſibiliter attribuit unicuique quod ſuum eſt: ergo licèt exterior fidei confeſſio non ſit actus intellectus, in quo ſubjectatur habitus fidei, hoc nonobſtat, quominus ſit actus ab ipſo fidei habitu elicitus. Hoc ſuadet Apoſtolus 2. Corinth. cap. 4. verſ. 13. *Habentes autem eumdem ſpiritum fidei, ſicut ſcriptum eſt, Credidi propter quod locutus ſum, & nos credimus, propter quod & loquimur:*

his

his etenim ostendit exteriorem fidei confessionem ab actu interiori derivari; quia hæc particula, *Propter quod & loquimur*, quæ significat exteriorem fidei confessionem, oritur ab alia, scilicet, *Habentes eundem spiritum fidei*, quæ significat habitum fidei, aut actum fidei interiorem. Alioquin Apostolus & Propheta psal. 115. credidissent, quia locuti fuissent, quod est falsum; sed locuti sunt, quia crediderunt, ex quo infertur locutionem seu fidei confessionem esse effectum fidei interioris, cùm ly *Propter quod* ibi sit in sensu causali, ac si dixissent, loquimur quia credimus, aut locuti sumus quia credidimus.

QUÆSTIO II.

An detur præceptum confitendi fidem, & quandonam Fideles peccent contra illud?

DIco 1. præceptum affirmativum de fide exteriùs profitenda, non obligare fideles data quavis profitendi occasione, sed tantùm in quibusdam casibus; unde per se loquendo licitum est etiam Pastoribus & Prælatis fugere, vel se occultare tempore persecutionis. Prob. 1. pars: Alia præcepta affirmativa non obligant Catholicos semper, v. g. homo non tenetur semper Eucharistiam sumere, sed interdum & in quibusdam casibus; nec diligere proximum; quia præceptum affirmativum in hoc distinguitur à negativo, quòd continuò, semper & in omni occasione obligat: sed præceptum de fide exteriùs profitenda est affirmativum, ut constat in Conc. Trident. sess. 25. & ex pluribus sacræ Scripturæ locis: ergo non obligat data quavis pro-

profitendi occasione, sed tantùm in quibusdam casibus, scilicet quando omissio confessionis fidei cederet in injuriam fidei, ut dum publicè Catholicus interrogatur de fide Christiana, v.g. *An Deus sit trinus in personis? &c.* tenetur respondere affirmativè, quando adultus suscipit baptismum, quando aliquis promovetur ad aliqua beneficia curam animarum habentia, vel suscipit Ordines sacros, vel Sacramenta. Sunt etiam plures alii similes casus, in quibus videtur urgere obligatio profitendi fidem.

Prob. 2. pars. 1. ex illo Math. 10. ubi Christus dicebat Apostolis, *Cùm autem persequentur vos in civitate illa, fugite in aliam*: ergo licet Pastoribus & Prælatis fugere in aliam terram, tempore persecutionis. *Dices*: *Bonus Pastor debet animam suam pro ovibus ponere*, ait Christus Joan. 10. ergo ex Scriptura tenetur non fugere. *Nego* consequentiam, quia Christus non improbat eos qui fugiunt, dum dicit, *Bonus Pastor animam suam ponit*; sed tantùm plurimùm laudat eum qui non fugit. Vel dico, quòd tenetur non fugere, quando ex fuga maximum detrimentum potest accidere ovium saluti, ut v.g. si ex fuga Pastoris oves inferrent fidem nostram esse falsam, vel hæretici persecutores inferrent argumentum ad tuendum errorem, vel hæresim, tunc Pastor tenetur non deserere oves. 2. Plures Pontifices fugerunt tempore persecutionis, vel se occultarunt; imò & Paulus ipse 2. ad Cor. 11. ait de seipso, *Damasci Præpositus gentis Aretæ regis voluit me comprehendere, & à fratribus per murum dimissus sum in sporta, & sic evasi manus ejus*: ergo licet Pastoribus aliquando fugere, sicuti licuit Paulo.

Dico 2. Præceptum negativum de fide non neganda, & nihil unquam agendo exteriùs quod fidei repugnet, obligare semper & pro semper, subindeque hominem graviter peccare, si exteriùs neget fidem, quamvis eam in corde retineat.

Ra-

Ratio est, quia non licet mentiri, nec veritatem impugnare, nec injuriam alteri irrogare; sed negare fidem est mentiri, est impugnare positivè veritatem, cùm propositio de fide sit vera. Est etiam irrogare injuriam primæ veritati revelanti, & Ecclesiæ: ergo, &c. *Deinde*, nunquam licet facere illud, ex quo sequitur summum malum, sed neganti fidem accidit summum malum, ut patet ex illo Luc. 10. *Qui me negaverit coram hominibus, negabo eum coram Patre meo.* Et ad Timot. 2. *Si negaverimus, & ille negabit nos:* ergo nunquam licet negare fidem.

Quæres 1. An ad tuendam vitam, vel aliquod grave malum vitandum, saltem liceat veram religionem dissimulare, aut simulare falsam? Resp. negativè. Ratio est, quia non licet mentiri, cùm mentiri sit peccare, quod nunquam licet: sed ille qui dissimulat veram religionem, aut simulat falsam, mentitur, si non verbo, saltem factis: ergo non licet. Prob. minor: Mentiri est contra mentem ire; sed fidelis qui significat factis se esse infidelem, dum non est talis, it contra mentem: ergo mentitur.

Quæres 2. An liceat nobis uti signis infidelium, & assumere eorum vestes, ut fidem nostram occultemus? Resp. Quòd quando signa & vestes infidelium pertinent ad talem nationem, aut provinciam, non autem ad distinctionem specificam infidelium à fidelibus, ut v. g. vestes Turcarum, aut signa quæ sunt de ipsorum consuetudine, & quibus uterentur, etiam si converterentur, quia non sunt instituta ad profitendam falsam religionem; dico quòd licet; ratio est, quia vestis illa, aut signa, nec explicitè nec implicitè continent professionem falsæ religionis, nec negationem fidei Christianæ. Quando verò vestes, aut signa pertinent ad falsam religionem, aut ad specificam distinctionem infidelium à fidelibus, ut sunt v. g. vestes quibus utuntur ministri falsæ religionis in usu communi,

muni, ut v. g. thus adolere coram idolo, Calvinistarum cœnam sumere, &c. dico, quòd non licet; quia hujusmodi signa continent professionem falsæ religionis, & sunt instituta ad distinguendam religionem.

Inferes 1. Quòd si princeps infidelis juberet ob symbolum religionis,& ad discernendos Catholicos ab hæreticis, ut omnes hæreticorum templa adirent, & eorum conciones audirent, illicitum esset Catholicis obedire illi; quia tunc esset quædam professio sectæ hæreticæ, quamvis quis protestaretur se non adire ad profitendam sectam hereticorum, sed tantùm ad obediendum principi; aliàs simili protestatione facta, Eleazarus potuisset carnes porcinas manducare, quod tamen facere noluit, ne peccaret, imò mori maluit, ut colligitur ex 2. Mach. 6. vers. 21. Ergo non licet Catholicis, obedire Principi heretico, dum jubet adire templa ad discernendos Catholicos ab hæreticis, benè verò dum jubet ob aliquem finem politicum, quia tunc Catholicus non dissimulat suam religionem.

Inferes 2. Catholicos Angliæ vescendo carnibus diebus veneris & in quadragesima, ad se occultandum, non peccare. Tum quia esus ille non est caracter specialis, nec distinctivus hereticorum, nec abstinentia est signum religionis Catholicæ. Tum quia abstinentia à carnibus est tantùm juris positivi & Ecclesiastici, ut advertit Gonet. quod non obligat in tam gravi periculo.

Inferes 3. licitum esse Christianis, qui in commodum reipublicæ Christianæ mittuntur ut exploratores ad terras infidelium, aut per eas ob commodum proprium transire debent, uti eorum vestibus, ac deferre genus illud pilei, quem Turcæ turbantem, seu cidarim appellant, ne ab eis ut Christiani agnoscantur & capiantur, ac occidantur. Tum quia licet uti idiomate: ergo deferre cidarim. Tum quia hoc fieri solet à viris religiosis. Tum quia hujusmodi genus pilei habet

bet usum aliquem primarium licitum & humanum, quem Catholicus potest intendere, nempè tegere caput. Tum quia licet militibus Christianis contra Turcas pugnantibus, eorum vexillis uti, ut eos capere possint, ut plures asserunt: ergo, &c.

Dices: Christianus qui uteretur pileo quem Turcæ cidarim appellant, deciperet ipsos Turcas, imò & alios Christianos qui ipsum non cognoscerent, quia existimarent eum esse ex eadem natione & religione: sed decipere est peccare, ut colligunt Canonistæ ex cap. *si cupis* 16. q. 1. ergo in nostro casu peccat Christianus, qui apud Turcas utitur ipsorum vestibus. *Respondeo* negando majorem: illa quippè deceptio fit per accidens, & ex ignorantia decepti, quam per se non intendit ille qui ejusmodi vestibus utitur, ut observat Frassenius noster; nec peccat, quia deceptio, ut mala sit, debet esse per se intenta, seu necesse est, quòd illa Christianus deferat hujusmodi vestes animo decipiendi, & excitandi Turcas, ut existiment eum ex eadem religione: ergo non peccat Christianus qui apud Turcas ipsorum utitur vestibus, ne Christianus agnoscatur & capiatur, ac occidatur, licèt fidem Catholicam sub talibus vestibus occultet; quia suam justis de causis occultare fidem non est ex genere suo malum: potest enim benè & malè fieri, benè quidem quando non tenemur profiteri fidem, malè autem quando eam profiteri tenemur.

Dices: Illicitum est dissimulare veram religionem, aut simulare falsam, ut dictum est suprà; sed ille Christianus qui utitur vestibus infidelium aut judæorum, simulat falsam religionem cùm vestibus suis probet se esse infidelem: certum enim est, quòd Christianus qui in Comitatu Venaissino deferret galerum flavi coloris, esset similis Judæis qui in hoc comitatu ex ordinatione summi Pontificis utuntur galero flavi coloris, ut à Christianis distinguantur: ergo illi-

citum quoque est uti vestibus infidelium. *Nego* minorem & paritatem, quia argumentum est de vestibus ut signis distinctivis & specificativis religionum, ut patet de galero flavi coloris in Comitatu Venaissino; assertio nostra de vestibus, quæ distinguunt tantùm materialiter & pertinent ad nationem aut provinciam, non autem ad religionis sectam: nam si Turcæ converterentur, certò deferrent easdem vestes; sed si Judæi in comitatu Venaissino converterentur, non deferrent galerum flavi coloris. Deinde, qui hominem Christianum Turcarum vestibus utẽtem videt apud Turcas, eo ipso non determinatur ad judicandum, quòd fidem deseruerit, sed judicare potest, quòd ad alium finem diversum seu ad servandam patriæ consuetudinem tali veste utatur; at in comitatu Venaissino qui videret Christianum deferentem galerum flavi coloris, determinaretur ad judicandum, quòd falsam religionem simulaverit: ergo non tenet paritas.



DISPUTATIO IV.

De habitu fidei, ejusque subjecto, causis, & effectibus.

EXaminatis objecto fidei, & actibus ejus tam interioribus, quàm exterioribus, modò examinanda sunt cætera quæ de fide agitantur.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An habitus fidei, etiam prout est informis & à charitate separatus, sit vera virtus, & qualis?

IN præsenti quæstione duo examinanda sunt. 1. An fides, seclusa charitate, sit vera virtus? 2. An sit speculativa, vel practica?

Dico 1. Fidem informem & à charitate separatam, esse quidem veram, sed non perfectam virtutem. Ita Scotus in 3. dist. 36. ubi supponit cum Apost. ad Cor. 1. fidem, spem & charitatem esse virtutes Theologicas realiter distinctas: ergo fides ex se, seclusa natura charitatis, est vera virtus Theologica, sicut charitas ipsa. Tum quia perficit intellectum in ordine ad assensum, qui est actus bonus & honestus. Tum quia fides in peccatore, in quo est informis, non est habitus vitiosus; aliàs non liceret peccatori, credere: ergo fides ex se est vera virtus Theologica. *Tandem*, charitas non perficit fidem in ordine ad se; sed tantùm in ordine ad meritum condignum: ergo ex se est vera virtus Theologica, cùm immediatè respiciat Deum tanquam objectum formale quod

Prob. 2. pars: Nam 1. fides non potest esse virtus perfecta, quin per ipsam intellectus credat; sed ut intellectus credat, requiritur motio voluntatis, quæ est actus charitatis: ergo fides sine charitate, est virtus imperfecta, non in seipsa & secundùm propriam entitatem, sed secundùm operationem. 2. Fides sine charitate est mortua: ergo est imperfecta. 3. Fides ut sit perfecta, debet ordinare hominem ad ultimum finem: sed secluso charitatis motu, nequit ordinare hominem ad Deum ultimum finem: ergo.

Dico 2. Fidem esse simpliciter practicam. Hæc conclusio est contra Gonetum, & probata manet in 1. tom. ubi constat Theologiam esse practicam. Prob. Cognitio quæ conducit ad praxim, est practica, cùm intellectus ex Arist. extensione fiat practicus: sed nulla est cognitio fidei, quæ vel formaliter, vel virtute, vel directè, vel indirectè, non conducat ad praxim: ergo est practica. Prob. minor: Deus nobis communicat fidem propter affectum voluntatis, *Hæc* enim ait Joan. 20. *scripta sunt, ut credatis, quia Iesus est Filius Dei, & ut credentes vitam habeatis in nomine ejus*. Præterea, Deus revelat tres personas esse unum Deum, &c. ut voluntas adoret & amet tres personas in una deitate, & Christum ut verum Filium Dei: ergo nulla datur cognitio fidei, quæ non sit ordinata ad operationem voluntatis, subindeque ad praxim, cùm nulla sit cognitio fidei, quæ non se extendat ad voluntatem. Omitto rationem Goneti, quia proposita & soluta manet in 1. tom. disput. 1. q. 4.

Dico 3. Fidem ordine originis esse priorem spe & charitate; ordine verò dignitatis, esse quidem inferiorem charitati, sed perfectiorem spe & virtutibus moralibus infusis. Prob. quantum ad 1. Nam 1. fides est fundamentum virtutum. Tum quia sine illis remanet, ut patet in peccatoribus, & sine fide nullus alius habitus supernaturalis remanet: sed fundamentum in ordine originis, seu constructionis, cætera præcedit: ergo, &c. 2. Spes & charitas circa objectum versari non possunt, quin quin sit priùs cognitum per fidem, cùm nihil sit volitum, quin præcognitum: ergo sicut objectum est priùs cognitum quàm volitum, & cognitio est prior dilectione; ita fides quæ est cognitio in intellectu, est prior charitate quæ est dilectio in voluntate. 2. pars patet. Tum ex Apost. 1. ad Cor. 13. Tum quia charitas est finis fidei. Tum quia sine charitate fides est informis, imper-

fecta

fecta & mortua, ut dictum est suprà. 3. pars etiam patet. Quia certitudo spei provenit ex fide, juxta illud Apost. *Fides est substantia rerum sperandarum*: ergo est perfectior spe. *Tandem*, virtutes morales versantur circa media, fides verò circa finem: ergo fides est perfectior virtutibus moralibus.

Dico 4. Fidem etiam prout est in nobis, omnes cognitiones naturales in certitudine excedere, licèt quoad nos sit minùs certa scientiis naturalibus, & habitu primorum principiorum. Prob. quamvis constet ex dictis in 1. tom. fol. 25. Intellectus humanus per fidei cognitionem firmiùs adhæret propositionibus revelatis, quàm per scientiam naturalem conclusionibus, imò quàm propriæ existentiæ atque experientiæ, ut suadet August. 7. Confess. cap. 10. ubi ait, *Faciliùs dubitarem me vivere, quàm esse vera quæ audivi*: ergo fides est certior in se scientiis naturalibus. Prob. 2. pars: Scientia naturalis est evidens & connaturalis intellectui nostro; fides autem est obscura, & indiget pia motione voluntatis, licèt in se sit certior & infallibilior: ergo quoad nos, scientiæ naturales sunt certiores, seu evidentiores fide.

Dico ultimò, fidem non esse propriè discursivam, sed rebus revelatis immediatè assentiri. Ita Scotus in 3. dist. 24. *ad propositum*, quem citat & sequitur Frassen tom. 3. tract. 3. disput. 1. art. 2. quæst. 1. contra aliquos Scotistas.

Prob. 1. Si fides esset discursiva, sequeretur 1. quòd intellectus non indigeret pia voluntatis motione ad assentiendum omnibus veritatibus revelatis, quod est contra Scotistas adversæ sententiæ: nam discursus ille sufficienter determinaret intellectum ad assensum. Ratio est, quia cùm deduceret unum ex alio, esset priùs determinatus ad inferendum, & consequenter sicut inferret sine voluntatis actu, posset etiam credere illud quod inferret, absque ullo voluntatis

actu: sed hoc est falsum, ut patet suprà: ergo.
2. Sequeretur, quòd actus quo credo Deum revelasse incarnationem Verbi, non esset ille quo crederem ipsam incarnationem, cùm actus quo crederem incarnationem, esset deductus ex alio, si fides esset discursiva: sed hoc est falsum; quippè objectum formale assensus fidei, est res revelata, reduplicativè ut est revelata: ergo quando aliquis credit Deum revelasse Incarnationem, credit eodem actu ipsam incarnationem. *Præterea*, fides non est Theologia Scholastica, nec econversò: sed Theologia est formaliter discursiva, & deducit conclusiones ex revelatione, in quo distinguitur à fide quantùm ad cognitionem: ergo fides absque illatione unius ab alio, id est, sine discursu, attingit unico intuitu revelationem & rem revelatam quemadmodum oculus corporeus unico visionis actu attingit colorem & lucem.

Dices cum Mastrio: Quando creditur unum propter aliud ex quo verè sequitur, possunt esse duo diversi assensus in intellectu, quorum unus sit via ad alium; at in fide unum creditur propter aliud, nempè res revelata propter revelationem, sicut in dilectione unum amatur propter aliud: ergo possunt esse duo diversi assensus, alter revelationis, alter rei revelatæ; & intellectus à priori potest progredi ad posterioré, sive ordine temporis, sive ordine naturæ, & causalitatis.

Resp. distinguendo majorem: Quando creditur unum propter aliud ex quo verè sequitur, tamquam ex primario cognito ut *quod*, & in ratione objecti, possunt esse duo diversi assensus, concedo majorem; Tamquam ex formali, aut ex ratione cognoscendi, seu ex alio ut *quo*, nego majorem. Distinguo similiter minorem: In fide unum creditur propter aliud, tamquam ex objecto primario, & cognito ut *quod*, nego minorem; Tamquam ex formali ratione cognoscendi, concedo, & nego consequentiã: Quia ad

ad discursum requiritur, quòd unũ cognoscatur ex alio priùs cognito; unde cùm revelatio non sit priùs cognita, sed ratio cognoscendi aut credendi, sequitur, quòd fides non est discursiva.

Dices 2. Ex hac propositione, *Christus est verè Deus & homo*, priùs credita, infertur ista, *Ergo habet duas voluntates*, quæ est etiam de fide: ergo una propositio de fide infertur ex alia, tamquam ex objecto primario. Resp. Quòd secunda propositio, licèt sit de fide, non infertur per fidei habitum, sed per habitum Theologiæ: nam prima veritas quæ revelat Christum esse verè Deum & hominem, revelat simul Christũ habere duas voluntates; unde argumentum probat Theologiam esse discursivam, non verò fidem.

Hæc responsio est juxtà mentẽ Scoti, qui in 3. dist. 24. quæst. unica. §. *ad propositum*. ait post D. Augustinum lib. 18. de civit. cap. 41. in fine loquendo de traditis in Scriptura, *Illa commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines non argumentorum concertaitonibus inculcata ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formida et, qui illa cognosceret, scilicet quæ tradita sunt in scriptura.* Unde Scotus sic concludit: *Habet igitur habitum de sic traditis in sensu litteræ, non quidem habitum scientiæ, sicut de scripta est scientia, sed habitum quo immediatè assentit omnibus & singulis, & non unum propter aliud, de his quæ traduntur in scriptura: quinimo si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis, quia sic probata, sed cuilibet dicto in canone assentit, non quia probatur modo dicto, sed solùm propter authoritatem Dei, ratione cujus assentit immediatè omnibus traditis in scriptura, non uni propter aliud per syllogisticum discursum*: ergo rationes Mastrii celeberrimi Scotistæ impugnant mentem doctoris subtilis, & vera est nostra ad ipsas responsio. Hãc nostram sententiã defendit etiã Smising Scotistã fidissimus in procem. Theolog. n. 22. ubi assertivè ait cũ Theologis, assensũ fidei nõ esse discursivũ.

QUÆSTIO II.

In quibus subjectis remaneat habitus fidei, & in quibus destruatur?

DIco 1. Habitum fidei remanere in peccatore, gratia sanctificante, charitate, aliisque donis & virtutibus infusis spoliato. Ita Conc. Trident. sess. 6. cap. 15. Et patet ex 1. ad Cor. 13. *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*: ergo ex Apost. homo potest habere fidem sine charitate. Deinde, peccator accedit ad thronum pœnitentiæ, & ad Deum: ergo habet fidem, juxta illud Apost. *Accedentem ad Deum oportet credere*.

Dico 2. Fidem infusam nullo modo remanere in hæretico: nam Trident. sess. 6. cap. 15. ait, *Asserendum est, non modò infidelitate, per quam & ipsa fides amittitur, &c.* Ergo in hæretico in quo est peccatum infidelitatis, nulla est fides. *Deinde*, habitus fidei est unicus & indivisibilis: ergo per habitum infidelitatis totaliter destruitur, vel nihil, vel secundùm aliquam partem: sed utrumque est ridiculum, quia infidelitas & hæresis opponuntur fidei: ergo destruunt aliquid. At fidei habitus est indivisibilis: ergo non potest destrui per peccatum infidelitatis secundùm aliquam partem sui, sed totaliter, sicut habitus charitatis per peccatum. Tum quia destruit moraliter demeritoriè fidem & physicas dispositiones ejus, cùm subjectetur in intellectu in quo subjectatur fides. *Dices*: Quamvis hæreticus neget unum fidei articulum, conservat tamen promptitudinem circa alios: ergo signum est, quòd habitus fidei remanet in ipso, cùm per habitum dumtaxat homo efficiatur promptior. *Nego* consequentiam: quia promptitudo quam conservat, non est ex habitu fidei infusæ, de

qua

qua loquimur; sed ex habitu acquisito per varios actus quos ante hæresim exercuit.

Dico 3. Habitum fidei infusæ non reperiri in dæmonibus, aut damnatis. Hæc conclusio est communis contra Durandum. Prob. 1. Fides infusa est donum Dei, ad vitam æternam obtinendam ordinatum: sed dęmones & damnati nullum donum Dei habent. Tum quia in ęternum exclusi sunt à gloria, cùm in inferno nulla sit redemptio. Tum quia D. Dionys. lib. de divinis nomin. cap. 4. ait, *Damnatos carere omnibus divinis donis*. Tum quia dæmones & damnati privantur gratia supernaturali ad ultimum finem ordinata. 2. Fides dependet à pia voluntatis motione, qua intellectus determinatur ad credendum, & efficit hominem membrum Christi: sed in dæmonibus nulla datur voluntas credendi, cùm sint in malo obstinati. *Præterea*, dæmones non sunt membra Christi nec Ecclesiæ, cùm sint veluti palmites abscissi & in ignem æternum missi: ergo signum est, quòd in damnatis nulla fides remanet.

Dices 1. In inferno fideles damnati distinguuntur ab hæreticis, sed non possunt distingui nisi per fidem: ergo. *Nego* assumptum, quia distinguũtur charactere baptismali, qui est signum indelebile. *Dices* 2. Fides per solum infidelitatis actum destrui potest: ergo cùm plures damnati semper fuerint fideles, signum est, quòd in inferno habent fidem. *Nego* antecedens, quia fides destruitur etiam ex defectu aut destructione eorum à quibus dependet; unde cùm fides dependeat à pia voluntatis motione, oportet, quòd in inferno, in quo nulla est voluntas credendi, destruatur.

Dices tandem, Ex Jac. 2. cap. *Dæmones credunt & contremiscunt*: ergo habent fidem, sicut peccatores quos redarguebat Apostolus. *Nego* consequentiam; quia fides illa qua dæmones credunt, non est infusa & supernaturalis, sed experientialis & naturalis, ac acquisita per repeti-

tos actus fidei infusæ & supernaturalis, dum erant in via; unde dum Apost. comparabat fidem peccatorum cum fide dæmonum, non considerabat fidem secundùm naturam, nec secundùm proprium statum, sed tantùm secundùm fructum & meritum; ideòque justè redarguebat ipsos peccatores, qui spretis bonis operibus de sua fide gloriabantur, cùm tam sterilis sit fides supernaturalis peccatorum, quàm fides naturalis dæmonum.

Dico 4. Habitum fidei infusæ non remanere in beatis, benè tamen in animabus in Purgatorio existentibus. Prob. 1. pars: Nam fides infusa gerit vices visionis beatæ; *Videmus* enim, inquit Apost. *in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: ergo in patria, ubi est visio, nulla datur fides, ut probant hæc verba Apost. 1. ad Cor. 13. *Cùm venerit, quod perfectum est*, scilicet visio beatifica, *evacuabitur, quod ex parte*, scilicet quod ex fide, *est*.

Dices 1. Irenæus & alii SS. Patres concedunt beatis virtutes Theologicas: ergo. *Resp.* quòd D. Irenæus & alii loquuntur de fide & spe secundùm munus, non verò secundùm entitatem, quia beati per visionem sunt certi de mysteriorum existentia, sicuti nos per fidem.

Dices 2. D. Paulus in raptu habuit fidem: ergo. *Nego* consequentiam, quia D. Paulus vidit Deũ mediante lumine gloriæ per modum transeuntis communicato, non verò per modum habitus permanentis: ergo licèt habuerit habitum fidei cum clara Dei visione, non valet inferre, beatos etiam habere fidem; quia habitus luminis gloriæ in ipsis permanens, opponitur habitui fidei, subindeque destruit illum.

Prob. 2. pars: Beati non credunt, nec sperant, quia vident & possident; & damnati in inferno non credunt, nec sperant, quia non sunt membra Christi, & sunt obstinati in malo: sed animæ in Purgatorio non vident, nec possident; sunt mem-

bra

bra Christi, & sunt sanctæ: ergo habent fidem & spem. *Dices*: Non sunt in via: ergo non habent fidem quæ est donum viatoribus datum. *Distinguo* antecedens: Non sunt in via meriti, concedo; in via satisfactionis & operis, nego. Unde cùm fides sit donum, cujus subjectum est viator in ultimo sensu, dicendum est, quòd fides est in animabus in Purgatorio existentibus.

Dices iterùm: Divus Hieronymus explicans illud Pauli, *Charitas nunquam excidit*, addit, *Ipsa sola permanet in futuro*, scilicet post mortem: ergo in Purgatorio permanet etiam sola charitas, cùm de facto purgatorium sit locus post mortem consequendus. *Nego* consequentiam, quia per ly *in futuro*, Divus Hieronymus intelligit terminũ, scilicet patriam in qua sunt beati, non verò purgatorium, quod est solùm terminus meriti: nam Apostolus ait, *Ex parte cognoscimus & ex parte prophetamus; cùm venerit autem quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*: quod quidem perfectum ab Apostolo expectatum, nihil aliud est nisi visio beatifica, qua adveniente evacuatur fides, quæ confert nobis cognitionẽ certam quidem, sed inevidentem & obscurã de divinis mysteriis; & spes, cùm ad ipsam visionem sequatur fruitio eorum omnium quæ speramus in via: ergo animę in Purgatorio existentes habent fidem, quia nondum advenit eis, quod perfectum est.

Id clarè demonstrat fidei definitio: Apostolus ad Hebræos II. fidem sic definit, *Est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*: sed hæc definitio competit, aut reperitur in animabus in Purgatorio existentibus: certum enim est, quòd non tenent ea quę speraverunt in via, nec vident ea quæ crediderunt, alioquin essent beatæ: ergo habent fidem & spem. Hac definitione probantur alię conclusiones hujus quęstionis, ut attentè consideranti patebit, cùm peccator habeat argumentum non apparentium, & beati non habeant illud quia vident, & dæmones

non habeant illud nec hæretici, quia negant non apparentia.

QUÆSTIO III.

Quæ sint causæ fidei, & præcipui ejus effectus?

DIco, Deum esse causam efficientem fidei informis, & à charitate separatæ. Prob. Solus Deus est causa habituum supernaturalium, ut patet ex dictis. Tum quia sunt dona à Deo infusa. Tum quia colligitur ex Trid. sess. 6. cap. 7. ubi dicitur, *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accepit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem*: sed fides ex se est habitus supernaturalis. Tum quia constat ex Concilio citato. Tum quia fides informis & à charitate separata, non differt essentialiter à fide viva & informata charitate; nam eadem fides, quæ est in justificato, remanet post peccatum, ut dictum est suprà: ergo Deus est causa efficiens fidei informis & à charitate separatæ.

Confirm. Fides priùs à Deo infunditur, quàm spes & charitas, cùm sit fundamentum aliarum virtutum supernaturalium, & initium justificationis; sed sic considerata, est informis: ergo Deus est causa fidei informis. Prob. minor: Fides non infunditur, nec est fundamentum aliarum virtutum ratione charitatis, id est, non habet à charitate, unde sit fundamentum & initium justificationis: ergo fides sic considerata & ut informis, est donum à Deo datum.

Dices: Dona quæ Deus dat, sunt perfecta: sed fides informis & mortua, non est perfecta, ut dictum est suprà: ergo non est donum à Deo da-

datum. *Distinguo* majorem: Dona quæ Deus dat, sunt perfecta, dum ea dat, id est, Deus dat dona perfecta, concedo; Sunt perfecta, ita ut semper remaneant perfecta, nego. Unde concessa minori, nego consequentiam: quia Deus creat semper fidem simul cum charitate; ideòque dat eam vivificatam & informatam charitate, & perfectam.

Dico 2. quòd effectus fidei est duplex, nempè timor & puritas cordis: nam fide infusa cognoscimus Deum esse summè bonum, & severissimum peccatorum judicem, cognoscimus præterea infirmitatem nostram, & summam Dei majestatem: sed ex utraque cognitione nascitur timor: peccatori etenim & infirmo proprium est timere judicem propter pœnarum metum, & justo timere majestatem propter amorem & reverentiam: ergo fides est causa timoris atque puritatis; quia fides elevat voluntatem ad prosecutionem charitatis, quæ est sanctificatio seu puritas cordis & animæ. Unde Apost. ad Tit. 1. ait, *Omnia munda mundis*, scilicet fidelibus, ut exponunt Doctores, *Infidelibus autem nihil est mundum*.

Fides purificat etiam intellectum ab erroris impuritate; quippè intellectus humanus humana sapiens & creatis assuetus, attentat per cognitiones naturales & sensibiles ascendere ad sublimia & detegere divina, ex qua præsumptione innumera oriuntur nefanda dogmata, atque horrenda novitatis & erroris monstra; sed fides purificat intellectũ, omnes purgat errores, divinum lumen semper invocat, cùm sit participatio ejusdem divini luminis (quod est infinita Dei scientia) ut in veritate omnia judicet: & ipsum intellectũ captivat in obsequium Christi, qui est veritas; ergo fidei effectus est purificare intellectũ ab impuritate erroris; quapropter Apostolus ad Hebræos II. appellat fidem, argumentũ; quemadmodũ enim argumento discursivo devenimus ad cognitionem

nem rei anteà ignotæ, & ipsa vi argumenti ità convincimur ad certò assentiẽdum veritati ejus, ut nullus sit in nobis error, nullumque dubium; sic etiam fideles per fidem divinam revelatarum rerum cognitionem habent, reverà inevidentem, sed certiorem ea quam acquirunt per argumenta.

Præter timorem, cordis & mentis puritatem, alium effectum causat fides, videlicet spem & fiduciam, juxta illud Matth 21. *Omnia quæcumque petteritis in oratione credentes, accipietis*: per fidem enim speramus prẹmia quẹ promisit Deus diligentibus se; cùm ipsa sit quæ præmonstrat gloriam æternam ut mercedem laborum; unde Apost. ad Ephes. 3. ait: *In quo habemus fiduciam per fidem ejus*. Nec valet objicere, spem esse contrariam timori qui est etiam effectus fidei, ut dictum est suprà; non valet, inquam, tum quia non implicat, quòd causa æquivoca contrarios producat effectus; tum quia duo habitus contrarii possunt esse simul, modò contrarietas sit ob unitatem objecti: sed fides causat timorem, dum præmonstrat supplicia malis à Deo præparata; & spem atque fiduciam, dum præmonstrat præmia justorum.



DISPUTATIO V.

De virtute spei.

VIsis natura, objecto, causis & effectibus fidei, quæ est fundamentum omnium virtutum, modò examinanda est spes, quæ dat robur, & immediatè ad fidem consequitur; unde sit

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An spes etiam ut est informis, sit vera virtus Theologica, à fide & charitate realiter distincta?

SUppono 1. spem hìc sumi pro habitu quodam à Deo infuso, quo bona supernaturalia à Deo speramus; unde definitur, *Virtus Theologica, qua à Deo expectatur ultimus finis supernaturalis.* 2. Spem esse actum voluntatis. Tum quia correspondet, aut tendit ad rem possidendam; ideoque illius potentiæ est sperare, cujus est possidere: sed voluntatis est possidere; ergo & sperare. Tum quia sperare idem est ac desiderare, quia nullus dicitur sperare bonum futurum, nisi illud desideret; sed desiderium est actus voluntatis: ergo & spes.

Dico 1. Spem esse propriè virtutem, licèt prout est informis & à charitate separata, modum ac statum perfectæ virtutis non habeat. Prob. 1. pars: Spes est honesta & conformis legis æternæ regulis, cùm sperare sit bonum: ergo spes est ex se virtus. *Deinde*, concurrit ad reddendum hominem Deo gratum & sanctum, juxta illud ad Rom. 8. *Spe salvi facti sumus*: ergo est propriè virtus. Tandem, propriè & verè opponitur vitio, nimirùm desperationi & præsumptioni: ergo est virtus.

Dices cùm Durando: Virtus est dispositio perfecti ad optimum; sed spes informis non est dispositio perfecti ad optimum, cùm versetur circa bonum arduum absens & nondum possessum: ergo non est verè virtus. Resp. negando minorem: Nam virtus est perfectio animæ rationalis ad optimum seu ad honestum; unde cùm spes sit ad honestum, est perfectio animæ rationalis ad honestum, ideòque est virtus.

Prob.

Prob. 2. pars: Tum quia fides informis & à charitate separata, non est virtus perfecta, licèt sit vera virtus Theologica, ut dictum est suprà: ergo spes nequit esse perfecta virtus sine charitate. Tum quia charitas est principium meriti, & fundamentum perfectionis, & radix vitæ supernaturalis, qua sublata cæteræ virtutes sunt mortuæ: ergo spes sine charitate non habet modum, nec statum virtutis perfectæ, quamvis sit verè virtus Theologica, quia habet Deum pro objecto immediato & adæquato.

Dico 2. Spem realiter distingui à fide & charitate. Prob, 1. Nam ex Apost. 1. ad Cor. 13. virtutes Theologicæ constituunt numerum ternarium; inquit enim, *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas*: ergo una non est realiter alia, subindeque spes distinguitur ab aliis duabus. 2. Sperare non est credere, nec diligere; cùm credere sit actus intellectus, ut est manifestum, & diligere sit actus voluntatis circa rem possessam. Sperare verò non est actus intellectus, nec dilectio rei possessæ: ergo spes non est fides, nec charitas.

Dices: Anima habet duas potentias dumtaxat per quas potest ad justificationem pervenire & assequi beatitudinem, quarum una est intellectus, & altera voluntas, ut fatentur omnes Philosophi: ergo duobus tantùm habitibus infusis indiget, nimirùm fide supernaturali qua intellectus assentitur articulis revelatis, & charitate qua voluntas diligit Deum propter se amandum & qua ipsa voluntas perficitur; ac proinde spes non est virtus à charitate distincta, sed ipsa charitas quatenus tendit ad Deum sub ratione boni possidendi. *Nego* consequentiam, quia voluntas præter habitum charitatis quo diligit Deum supernaturaliter sub ratione summi boni infinitè amabilis, eget insuper alio habitu supernaturali, ut securè ac confidenter speret dona bonis operibus promissa, juxta illud psal. 4. vers. 6.

Sacri-

Sacrificate sacrificium justitiæ & sperate in Domino, multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? quæ charitas pręstare non potest: nam inter hujusmodi bona quæ Deus ostendit nobis, computatur gratia sanctificans, quæ cum indistincta sit à charitate, ut in proprio loco probatum manet, possitque sperari à peccatore, in quo non est charitas infusa & habitualis, necesse, est admittere spem, & hanc realiter distinctam à charitate.

Insuper, Scriptura & sancti Patres diversè loquuntur de spe & charitate, nec per illam intelligunt istam, nec econverso; cùm unam ab altera dividant: numerãdo quippè Apostolus I. ad Cor. 13. ut jam monui, ait, *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc, &c.* & D. Augustinus homil. 22. de verbis Apostoli, *Domus Dei*, id est anima justi quæ est sedes Dei, Joan. 14. vers. 23. *Credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo probatur*: Ubi ille S. Doctor tria exoptat ad sanctitatem animę, aut ad ędificationem domus Dei quę anima justi est, utpotè fidem, spem & charitatẽ, quas etiam Tridentinum declarat ad sanctitatem animæ requisitas, sess. 6. cap. 7. dicens, *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum cui inferitur, fidem, spem & charitatem: igitur spes est virtus theologica à charitate distincta.*

QUÆSTIO II.

Quodnam sit objectum formale quod, seu terminativum spei Theologicæ?

DIco 1. Objectum formale quod, seu terminativum spei Theologicæ, esse solã beatitudinem æternam, tam objectivam, quàm forma-

malem. Prob. 1. ex illo Tob. 2. *Filii sanctorum sumus, & vitam illam expectamus, quam daturus est his qui fidem suam numquam mutant ab illo*: ergo id ad quod tendit & terminatur spes fidelium & justorum, est illa vita quam dabit Deus; sed illa vita est beatitudo, ideòque ipsa est objectum quod, seu terminativum spei. 2. Ex illo Matth. 6. *Quærite primùm regnum Dei, & justitiam ejus, & hæc omnia adjicientur vobis*; id est, desiderate, aut sperate regnum Dei, seu beatitudinem: ergo beatitudo est objectum quod, seu primò terminativum spei Theologicæ.

3. Spes Theologica debet primò versari & terminari, aut intendi ad bonum possidendum, seu ad Deum ut est summum bonum possidendum, sicut fides ad Deum quatenùs est prima veritas, cùm de ratione spei sit tendere ad possessionem objecti possidendi, sicut fidei est tendere in primam veritatem: sed Deus quatenùs est summum bonum possidendum, includit formaliter beatitudinem objectivam, nimirùm Deum, & beatitudinem formalem, nempè possessionem aut fruitionem ejusdem: ergo objectum formale quod spei Theologicæ, seu terminativum, est nostra beatitudo objectiva & formalis simul. Prob. minor: Deus quatenùs est summum bonum possidendum, potest considerari sicut bonum possessum; at spes quatenùs tendit in tale bonum, destruitur per possessionem ejusdem: ergo Deus in sensu in quo consideratur à comprehensoribus, considerari potest etiam à viatoribus qui sperant: sed Deus quatenùs est summum bonum possessum, comprehendit nedùm Deum sub conceptu summi boni, sed etiam possessionem aut fruitionem ejusdem: ergo spes Theologica possessioni aut fruitioni correspondens, tendit in beatitudinem tam objectivam, seu ad Deum ut est summum bonum, quàm ad beatitudinem formalem, nempè ad possessionem aut fruitionem ejusdem; aliàs

aliàs qui sperat spe Theologica, non intenderet nec speraret possidere Deum, nec ipso frui; sed tantùm speraret Deum, non autem in Deo.

Dico 2. Quòd bona creata quæ conducunt ad beatitudinem, sunt objecta secundaria & materialia spei: nam fides & charitas quæ primariò in Deum tendunt & versantur, respiciunt secundariò ea quæ sunt Dei, scilicèt objecti primarii: ergo spes debet secundariò tendere ad ea quæ ducunt ad beatitudinem, quæ est objectum primarium. Deinde, spes primariò respicit ultimum finem possidendum, cùm quælibet potentia primariò & per se respiciat objectum specificativum: ergo cætera quæ respicit, sunt objectum secundarium; sed respicit bona creata, nimirùm dona supernaturalia quæ à Deo expectamus: ergo ista bona sunt objecta secundaria.

Obj. 1. Gonetus, & probat solam beatitudinem æternam non esse objectum formale quod spei: Ex Gen. 15. habetur, *Ego sum merces tua magna nimis*. Et ex D. August. *Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit*. Nec non ex D. Thoma dicente, *Spei, in quantùm est virtus, principale objectum est Deus*. Deinde, suadetur ratione: Virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato, aliàs religio & timor Dei essent virtutes Theologicæ: ergo beatitudo formalis quæ non est Deus, non potest esse objectum spei.

Resp. negando consequentiam: Quia dum dicit Abrahamo, *Ego sum merces tua*, considerabat se ut summum bonum quatenùs possidendum; ideoque non excludebat actum illum quo possidetur, qui est beatitudo formalis. Similiter explicandi sunt D. August. & D. Thomas. Ad rationem dico, quòd formalis beatitudo non excludit immediationem: nam Deus est objectum spei, prout est à nobis possidendus, non verò prout est Deus præcisè; unde objectum spei est quoddam concretum, quod duo includit: ergo non

non est sola beatitudo æterna; sed objectiva simul & formalis. *Nec valet* illud de religione: quia religio non attingit immediatè Deum, sed cultum quem Deo exhibemus, vel quo Deum honoramus, & illo mediante respicit Deum: ideoque non est virtus Theologica. At spes non respicit Deum mediante amore quo ipsum possidemus in patria; sed immediatè, cùm versetur immediatè circa utrumque, Deum scilicet & possessionem ejusdem, tanquam ad unum objectum totale & adæquatum.

Obj. 2. Idem est objectum in quod tendit motus desiderii, & in quo quiescit, quando illud consequitur, sicut idem est locus in quem tendit motus gravis, & in quo quiescit: sed immediatum objectum quietis & fruitionis in patria, non est ipsa visio; sed solùm Deus, ut habet rationem primi veri, & summi boni quo beatus fruitur per visionem beatam; cùm solum bonum universale, summum & infinitum, appetitum creaturæ rationalis perfectè quietare & satiare possit: ergo, &c. Unde Aug. 10. Confess. cap. 23. ait, *Beata quippè vita est gaudium de veritate, hoc est, de te qui veritas es, Deus meus.* Et super Ps. 112. *Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium: ipse erit bonum omnium, à quo omnia in suo genere facta sunt bona.* Denique, cùm Deus sit infinitæ potentiæ, ab eo aliquid, quod sit infinitæ bonitatis, sperare debemus; hoc autem est Deus ipse, non autem actus visionis & fruitionis: sunt enim actus vitales, creati, finiti, & à nobis procedentes: igitur Deus ipse, & non visio, immediatè & proximè speratur.

Ex his probata manet (inquit) secunda pars conclusionis, quæ asserit objectum formale quod spei, non esse aggregatum ex beatitudine formali & objectiva. Tum quia August. ait objectum spei nostræ esse summum bonum: in conceptu autem summi boni, nihil creatum includitur; atque adeò nec in objecto spei. Tum

etiam

etiam quia D. Thom. asserit nihil minus Deo esse ab ipso sperandum; si autem in objecto spei clauderetur visio, aliquid minus Deo esset à Deo saltem inadæquatè sperandum. *Add*, quòd virtus Theologica debet habere pro objecto formali *quod* aliquid purè increatum, non verò mixtum ex creato & increato.

Resp. negando minorem: Objectum enim immediatum quietis & fruitionis in patria, est visio, non formaliter sumpta, sed objectivè, id est, Deus præsens & intuitivè visus: v. g. spero videre amicum absentem, objectum spei meæ non est visio formaliter sumpta, seu prout est actus vitalis; benè verò visio objectivè sumpta, scilicet amicus visus, qui est objectum fruitionis; & sic intelligendus est D. August. Ad *denique*, dico, quòd licèt visionis & fruitionis actus sint vitales, creati, finiti, & à nobis procedentes, si considerentur in ratione actuum, & in ordine ad principium; tamen objectivè sumpti, & quatenùs sunt visio & fruitio Dei, aut Deus visus, & comprehensus, non sunt actus creati, nec finiti, nec à nobis procedentes, quemadmodum Deus visus, non est actus finitus, nec creatus. Unde nego consequentiam: quia cùm Deus, ut est summum bonum possidendum, sit objectum spei, oportet, quòd visio ejusdem includatur, non tanquam principale objectum, sed ut minùs principale. *Ad illud August.* dico, quòd in summo bono formaliter sumpto, reapsè nihil creatum includitur, benè verò dum accipitur objectivè, & in ratione summi boni possidendi, ut in præsenti consideratur. *Ad illud D. Thomæ* dico, quòd si valeret, probaret bona creata quæ ad vitam æternam conducunt, non posse esse objecta secundaria, nec materialia spei, quod est contra Gonetum, cùm à Deo speranda sint. *Ad addo*, dico, quòd licèt spes habeat beatitudinem formalem, seu visionem aut fruitionem pro objecto formali *quod*, tamen rationem virtutis

Theo-

Theologicæ non dimittit, cùm semper versetur immediatè & principaliter circa Deum, & circa visionem minùs principaliter.

Objectum *quod* seu terminativum spei theologicæ debet necessariò esse futurum & possidendum, alioquin spes remaneret in beatis, quibus beatitudo non est futura & possidenda, sed præsens & possessa: sed beatitudo objectiva quæ est Deus, non est nec potest esse nobis futura; cùm Deus sit essentialiter ubique præsens, & in nobis existat: ergo non potest esse objectum terminativum spei nostræ. Minor est certa, major probatur: Spes distinguitur à gaudio & delectatione quorum objectum est præsens: ergo objectum spei nostræ debet esse futurum & non præsens.

Reponunt adversarii, quòd objectum spei debet esse futurum in assecutione, non verò in se: unde cùm Deus sit futurus in assecutione, quamvis in se sit præsens, potest esse objectum quod spei nostræ. *Contra*. Objectum spei, scilicet Deus, in sui assecutione includit actum quo assequitur, quia idem sonat ac Deus assecutus; sed actus quo est assecutus Deus, est beatitudo formalis, quia objectiva tenetur aut possidetur: ergo objectum spei nostræ est utraque beatitudo, tam objectiva, quàm formalis. Alii respondent, bonum futurum esse objectum spei, non quòd futuritio sit ratio formalis objecti, aut ad illam pertineat, sed quia futuritio est modus aut conditio objecti, ex quo concludunt, rationem formalem objecti nostræ spei consistere in sola beatitudine objectiva quæ est Deus.

Contra: De ratione formali objecti spei est quòd sit futurum. Tum quia ex D. Thoma. 1. 2. quæst. 40. art. 1. spes est motus, sive inclinatio habitualis sive actualis in bonum futurum, arduum & possibile haberi ex divino auxilio; ac proinde esse futurum est de ratione objecti spei. Tū quia spes distinguitur specificè à delectatione & gaudio, per quod objectū delectationis est præ-

præsens, & spei est futurum: ergo objectum spei est futurum, ita ut futuritio sit ratio formalis objecti, & ad illam pertineat, cùm per modos & conditiones, objecta non distinguantur specificè, nec ipsa objecta per modos distinguant specificè virtutes.

QUÆSTIO III.

Quænam sit ratio formalis sub qua seu objectum motivum spei Theologicæ?

DIco, rationem formalem sub qua spei non esse omnipotentiam divinam, seu Deum ut auxiliantem, sed Deum quatenùs est summum bonum nobis conveniens. Prob. 1. Si omnipotentia esset ratio sub qua spei nostræ, maximè quia nos movet & excitat ad sperandam beatitudinem, ut ait Gonet. sed hæc ratio nulla est. 1. Si valeret, omnipotentia esset etiam ratio sub qua fidei & charitatis, quia nos movet & excitat, præparat & offert etiam auxilia ad credendum & amandum, sicut ad sperandum, ut est evidens. 2. Movet & excitat per modum causæ efficientis & principii effectivi, non verò per modum finis & objecti, ut ad rationem sub qua requiritur: ergo omnipotentia non est ratio sub qua spei nostræ.

Prob. 2. Si summum bonum non apprehenderetur ut possibile nobis & conveniens, sed tantùm cognosceretur præcisè ut summum est in se, certum est, quòd à nobis non speraretur, etiamsi divina omnipotentia præstaret nobis eadem auxilia quæ nobis præstat & offert modò: nam quemadmodum intellectus nequit assensum præbere nisi his quæ appre-

hen-

hendit ut vera, ita nec voluntas potest sperare ea quæ non apprehendit ut possidenda & sibi convenientia. Prætereà, spes est volitio aut desiderium; ideòque nihil velle potest, quin apprehendat illud ut bonum sibi conveniens: ergo divina bonitas, quatenùs est nobis bona & conveniens, est objectum sub quo spei nostræ. Prob. consequentia: Posita bonitate aut arduitate, aut posito Deo quatenùs est nobis bonus, voluntas sperat; at posita omnipotentia, aut posito Deo quatenùs est omnipotens aut auxilians, seclusâ bonitate nobis conveniente, non speramus: ergo omnipotentia non est ratio formalis spei nostræ, benè verò bonitas nobis conveniens, quæ debet esse objectum alicujus virtutis sicuti prima veritas, & non potest esse alterius nisi spei, ut est manifestum: ergo.

Prob. ultimò: Idem est objectum sub quo spei nostræ, & sub quo delectationis seu possessionis, cui spes correspondet; sicut idem est locus in quem tendit motus gravis, & in quo quiescit, ut dixit Gonet. in quæst. præcedenti: sed objectum sub quo quietis, fruitionis, delectationis, aut possessionis, non est Deus ut omnipotens & adjuvans, sed Deus ut nobis bonus. Tum quia omnipotentia adjuvat nos, ut perfruamur Deo bono, veluti ultimo fine. Tum quia omnipotentia Deus constituitur creator & omnipotens; non autem finis satiativus, nec bonum possidendum. Tum quia si Deus non esset omnipotens, & esset summè bonus nobis, satiare & quietare posset spem nostram; & si per impossibile esset omnipotens & non esset nobis bonus, quietare non posset spem nostram: ergo omnipotentia non est ratio sub qua spei nostræ, benè verò divina bonitas nobis conveniens.

Obj. 1. Gonetus: Illud cui spes innititur tamquam medio & rationi sperandi vitam æternam & alia ad ipsam conducentia, est ratio sub qua spei; sicut illud est ratio sub qua fidei, quod est

ratio

ratio & motivum assentiendi veritatibus revelatis. At illud cui spes beatitudinis tamquam medio & rationi sperandi innititur, non est ratio ardui: ergo arduitas non est ratio sub qua virtutis spei. Prob. minor: Tum quia arduitas, seu difficultas, non movet ad boni prosecutionem; sed potiùs retrahit & est motivum desperationis, ut sæpè docet D. Thom. Tum etiam quia arduitas comparatur ad spem, sicut obscuritas ad fidem: atqui obscuritas non est ratio formalis sub qua in objecto fidei; sed conditio tantùm seu modus illius: ergo & arduitas respectu objecti spei.

Similiter, licèt ratio formalis & motiva, quare desideramus & amamus beatitudinem, sit illius bonitas ut nobis conveniens & commoda; id tamen, quod maximè nos movet & excitat ad illam sperandam, est divina omnipotentia, ut auxilians, seu ut præparans & offerens auxilia necessaria ad illam obtinendam, ut docet D. Tho. hìc art. 4. Unde Psal. 117. dicitur, *Deus meus adjutor meus, sperabo in eum*. Ubi David pro ratione motiva ad sperandum assumpsit adjutorium De : Et Genes. 25. Deus dixit Abrahæ, *Ego sum protector tuus, & merces tua magna nimis*: ubi ut erigatur animus ad sperandam mercedem beatitudinis, Deus protectionem suam adjunxit. Id etiam insinuare videtur Apost. ad Hebr. 6. ubi spem comparat anchoræ: sicut enim anchora dum per aquam descendit, non firmat navim, quoniam aqua, elementum est liquidum & instabile; at dum terræ adhæret, firmissimè navim retinet; sic spes nostra dum adhæret promissionibus hominum, non potest non semper nutare; sed cùm in Dei veritate & potentia figitur, & efficaciæ gratiæ cœlestis innititur, firmissima & inconcussa permanet: Igitur omnipotentia Dei ut auxilians, erit ratio formalis sub qua spei nostræ.

Confirm. exemplo fidei, à D. Thom. sæpè

adducto. Ideò enim divinum testimonium est ratio formalis sub qua fidei, quia in illud fit ultima resolutio fidei nostræ: nam interrogatus quis, quare credat & sibi persuadeat Deum esse trinum in personis? rectè & adæquatè respondet, quia Deus dixit; atqui similiter ultima spei nostræ resolutio fit in divinam omnipotentiam ut auxiliantem: nam interrogatus quis, quare beatitudinem speret? respondet rectè, quia Deus est misericors & omnipotens, & auxilio suæ pietatis & bonitatis ad illam consequendam nobis assistit: ergo pariter ratio formalis sub qua spei nostræ, est omnipotentia divina ut auxilians.

Confirm. ampliùs ex egregia connexione quæ est inter objectum quod speramus, & objectum in quo speramus, ob quam se mutuò inferunt; quia enim quod speratur est Deus, non in alio sperandum est quàm in Deo, nam ab alio obtineri non potest; & quia Deus est in quo speramus, nihil minus à Deo quàm Deum ipsum sperare debemus, quia à tam magnifico Domino nihil minus sperare decet, quàm quod ipse est. Unde D. Thom. non aliam à Deo postulavit mercedem quàm Deum ipsum (ut bellè ait quidam recentior) *Nec potuit eligere majus, nec debuit minus: malè scripserat, si aliter elegisset.*

Resp. argumentum probare rationem ardui & excedentis hominis facultatem, non esse rationem sub qua spei, quod concedimus cum Doctore in 3. dist. 26. quæst. unica §. *contra illam opinionem*; nego tamen omnipotentiam esse rationem sub qua spei, quia non movet nec excitat per modum finis & objecti, ut requiritur; sed per modum mediorum, ut sperare possimus. Et sic intelligendæ sunt omnes authoritates adductæ; certum est enim, quòd nemo credere, nec amare potest, Deo non protegente, nec auxiliante; nemo tamen dicit omnipotentiam esse rationem sub qua fidei & charitatis. Ita similiter non valet dicere omnipotentiam esse ratio-

rationem formalem ſpei; licèt nemo ſperare poſſit, niſi Deo movente & adjuvante, cùm auxilium illud ſit ex parte hominum, ut ſperare valeant.

Ad 1. confirm. quæ eſt contra nos, nego paritatem: quia reſolutio fidei fit in teſtimonium divinum, veluti in cauſam formalem, & ſub qua fidei: At dum reſolutio ſpei noſtræ fit in divinam omnipotentiam, fit veluti in cauſam efficientem & adjuvantem; ideòque non valet paritas: nam interrogatus quis, quare credat & ſibi perſuadeat Deum eſſe trinum? rectè reſpondet, quia Deus dixit. At ſi diceret, quia Deus eſt omnipotens & miſericors, & auxilio ſuæ pietatis ad credendum nobis aſſiſtit, rectè etiam reſponderet, ſed non reſolveret fidem in cauſam formalem, ſicuti in prima reſponſione; ſed in cauſam efficientem, id eſt, aſſignaret cauſam à qua, aut per quam, non verò cauſam ſub qua, vel ob quam. Ita ſimiliter ſpes reſolvitur in omnipotentiam Dei, veluti in cauſam à qua, vel per quam, non verò ſub qua, vel ob quam: meliùs enim reſponderet, ſi diceret, ſpero beatitudinem, quia eſt ultimus finis aut bonum nobis conveniens. Tum quia ſicut intellectus aſſentitur tantùm vero apprehenſo, ita voluntas ſperat & deſiderat omne bonum ſibi conveniens. Tum quia non ſperamus propriè, ſeu deſideramus niſi ea quæ nobis conveniunt, tamquam aliquid bonum nobis: ergo Deus quatenùs eſt ſummum bonum nobis conveniens, eſt objectum ſub qua ſpei, non verò Deus ut omnipotens, in quo ſenſu eſt cauſa per quam, aut ratione cujus, aut beneficio cujus ſperamus.

Ad 2. confirm. Dico, quòd non probat omnipotentiam eſſe rationem ſub qua ſpei noſtræ, ut conſideranti patebit: nam licèt Deus ſit id quod ſperatur à nobis, & in quo ſperamus, valet tamen dicere, quòd ipſum & in ipſo ſperamus, quia eſt ultimus finis noſter nobis conveniens; &

quòd speramus: Deum quatenùs est bonus, quia si per impossibile non esset bonus, nec nobis conveniens, voluntas non posset sperare illum, nec desiderare fruitionem Dei, quamvis esset omnipotens: ergo non valet cõfirmatio.

Quamvis Deus quatenus est nobis bonus, sit objectum motivum spei nostræ, potest esse etiam objectum spei nostræ respectu proximi, id est, possumus aliis sperare idem summum bonum, ut docet Scotus in 3. dist. 26. quæst. unica, ubi distinguit spem realiter à fide, & charitate; & §. ad quæstionem igitur litt. D. ait, *Quia enim desidero illud mihi vel tali, non tollitur, quin desiderem illud ut objectum.* Ita sentiunt plures Theologi contra Turrianum & alios modernos. Probatur: Objectum motivum & formale spei est summum bonum quatenus est possibile & futurum; quòd autem illud nobis aut aliis speremus, omnino per accidens est ad rationem essentialem spei, ut observat Doctor subtilis: hæc etenim particula, *nobis conveniens*, in conclusione addita, ad omnes se extendit: ergo sicuti eadem virtute charitatis diligimus Deum, diligimus proximum, ut in proprio loco dicemus; ita pariter eadem virtute spei possumus nobis & aliis sperare beatitudinem.

Instabis: ergo desperans de salute proximi, amittit habitum spei. *Distinguo*, si desperet ex diffidentia divinæ misericordiæ, ita ut desperet de salute proximi, existimando Deum non esse misericordem, concedo, quòd tunc non haberet spem, quia non speraret sibi nec aliis beatitudinem, quæ non datur sine misericordia ratione sanctificantis gratiæ quæ non cadit sub meritum; si desperet ex notitia certa malitiæ & obstinationis proximi, ita ut si desperet de salute Petri v. g. quia ipse Petrus est malus & induratus, nego; tunc enim habet spem de salute propria.

QUÆ-

QUÆSTIO IV.

An in beatis & comprehensoribus, habitus spei Theologicæ remaneat.

DIco 1. Spem Theologicam non remanere in beatis, nec quoad actum, nec quoad habitum. Ita Doctor in 3. dist. 31. Prob. Actus spei & actus fruitionis nequeunt esse simul de una & eadem re, cùm repugnent inter se, sicut actus fidei & actus visionis; quia spes est circa bonum absens, & fruitio de bono præsenti & possesso, sicut fides est de re obscura, & visio de re presenti & evidente: ergo non possunt esse simul; sed constat beatos habere fruitionis actum, atque possessionem æternæ beatitudinis quam in via sperabant: ergo non habent actum spei. Deinde, sperare idem est ac non habere, juxta illud Rom. 8. *Spes quæ videtur non est spes: nam quod videt quis sperat?* sicut credere idem est ac non videre: ergo habere est non sperare, sicut videre est non credere: sed beati habent & possident ea quæ sperabant, nempè beatitudinem: ergo non sperant. Prob. quoad habitum: Beatis repugnat actus spei Theologicæ, ut patet ex dictis: ergo repugnat etiam habitus. Prob. consequentia 1. Ex repugnantia actuum, infertur repugnantia habituum; aliàs habitus essent frustranei: sed frustraneum & inutile non potest admitti in beatis, in quibus nullum operativum est superfluum nec otiosum: ergo cùm nullum actum spei habere possint, inferendum est, quòd nullum habent habitum.

Dices: Beati sperant resurrectionem & glorificationem corporum: ergo habent adhuc spem quam habebant in via. *Nego* consequentiam; quia spes illa non est Theologica, sed naturalis, qua naturaliter pars exoptat cõpartem, eamque

 sperat:

sperat: spes enim Theologica nihil sperat, nisi in ordine ad Deum possidendum.

Ex dictis inferes 1. Spem Theologicam non remanere in damnatis, benè verò in animabus in Purgatorio existentibus. Ratio est, quia spes non tendit ad bonum, quod apprehẽditur ut impossibile; sed damnati apprehendunt beatitudinem impossibilem: cognoscunt enim se absolutè miseros, & numquam salvandos; animæ verò in Purgatorio existentes tendunt ad beatitudinem, quam cognoscunt absentem & possidendã, & habent fidem quæ est fundamentum spei: ergo habent spem. 2. Inferes spem esse dumtaxat in viatoribus, in quibus est fides Theologica. Ratio est, quia Deus numquam dat fidem, quin simul det spem: ergo viatores qui habent fidem, habent spem. Hinc fit, quòd hæretici in quibus nulla est fides, non habent spem.

Nec obstat, quòd viator sit peccator, modò non sit infectus peccato desperationis: quia Christianus aut Catholicus, etiamsi sit in peccato mortali, apprehendere potest beatitudinem futuram ut auxilio Dei sibi possibilem: nam Tridentinum sess.6. can. 3. de justificatione ait, *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus S. inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare diligere aut pænitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit*: quibus constat peccatorem habere spem, cùm mens Canonis sit de justificando seu de peccatore. Constat etiam adjutorium gratiæ Spiritus sancti esse illi sufficiens. Constat insuper peccatorem posse sperare beatitudinem, cujus semen est gratia justificationis: ergo Catholicus peccator, modò non sit infectus peccato desperationis, habet spem Theologicam.

Hanc ipsam spem Theologicam non esse in hæreticis, sic probo: Non habent fidem infusam, ut dictum est in proprio loco: ergo nec spem quæ in fide fundatur: quis enim sibi sperare

re poterit ea quę nescit, nec credit esse? Nec valet dicere, quòd desperatio sola tollit spem, & consequenter quòd ipsa spes remanere potest cum peccato infidelitatis: non valet, inquam, quia virtutes infusæ nedum per actum contrarium tolluntur; sed etiam per destructionem fundamenti à quo pendent in existendo. Unde si in hæreticis aliqua appareat spes, non est infusa; sed acquisita & naturalis, seu quidam amor naturalis concupiscentiæ circa beatitudinem.

QUÆSTIO V.

An homo cui facta esset revelatio suæ damnationis, adhuc posset & teneretur sperare beatitudinem?

DUo tamquam certa supponenda sunt. 1. Dari præceptum spei, ut colligitur ex illo ad Eph. 2. *Spem non habentes sunt sine Deo in hoc mundo*; hinc est, quòd spes est necessaria necessitate medij & necessitate præcepti, ut colligitur ex Psal. 4. *Sacrificate sacrificium justitiæ, & sperate in Domino*. 2. Deum posse de potentia absoluta & extraordinaria revelare reprobo damnationem suam. His suppositis difficultas est, an homo ille cui suæ damnationis facta esset revelatio, adhuc posset & teneretur ex præcepto spei sperare æternam beatitudinem?

Dico, quòd si Deus alicui suam damnationem revelaret, ille posset quidem adhuc desiderare & concupiscere beatitudinem, non tamen illam sperare spe Theologica; subindequè ex præcepto spei non teneretur expectare illam. Prob. 1. pars: Quamvis spes includat desiderium, tamen omne desiderium non est spes, quia desiderium respicit bonum secundùm se;

ſpes verò reſpicit bonum ſibi conveniens & poſſibile; plura etenim deſideramus, quæ tamen non ſperamus, ut eſt manifeſtum: ergo cùm ille cui facta eſſet revelatio ſuæ damnationis, ſemper apprehenderet beatitudinem ut bonam ſecundùm ſe, ſibi tamen impoſſibilem, poſſet circa ipſam beatitudinem habere deſiderium ſine ſpe.

Prob. 2. pars: Nullus Chriſtianus poteſt ſperare Antichriſto beatitudinem, quia Eccleſia revelat Antichriſtum eſſe damnandum: ergo ille cui facta eſſet revelatio damnationis ſuæ, non poſſet ſperare beatitudinem. 2. Ideò ſperamus beatitudinem, quia apprehendimus eam poſſibilem nobis; ſed ille cui facta eſſet revelatio damnationis ſuæ, non poſſet apprehendere beatitudinem tamquam ſibi poſſibilem. Ratio eſt, quia judicamus beatitudinem eſſe nobis poſſibilem & convenientem, quia Deus nobis eam præparat; ſed ille cui facta eſſet illa revelatio, non poſſet habere tale judicium: ergo nec ſpem, cùm de incognitis & impoſſibilibus nulla poſſit eſſe ſpes.

Prob. 3. pars: Homo non tenetur ad illud quod ex ſe facere non poteſt, niſi habeat omne ad agendum neceſſariò requiſitum; ſed ſine ſpei habitu homo non poteſt ſperare, ut ait Trident. ſicuti non poteſt credere ſine habitu fidei: ergo ſine habitu ſpei non poteſt ſperare; ſubſumo, ſed ille cui facta eſſet ſuæ damnationis revelatio, non haberet habitum ſpei, nec actum circa beatitudinem, ut patet: ergo non teneretur ſperare.

Dices 1. Revelatio non mutaret objectum ſpei: ergo cùm idem objectum ſpei ſtaret, ille cui facta eſſet ſuæ damnationis revelatio, poſſet adhuc ſperare. *Nego* conſequentiam: quia revelatio mutaret judicium de objecto beatitudinis; nam anteà exiſtimabat & judicabat beatitudinē poſſibilem & ſibi convenientem, ideòque ſperabat; at poſt revelationem, judicat beatitudinem ſibi impoſſibilem; ideòque nequit eam ſperare.

Dices

Dices 2. Homo non potest, nec debet desperare, quia desperatio est intrinsecè mala: ergo potest sperare, imò tenetur etiam supposita revelatione damnationis, cùm ille cui facta esset revelatio, si non speraret, desperaret. Resp. 1. Hominem illum posse desperare. 2. Debere desperare, quatenùs desperare, idem est ac nolle sperare; non verò quatenùs desperare, idem est ac contemnere, aut detestari: desperatio siquidem dupliciter sumi potest. 1. Pro nolle habere. 2. Pro odio aut detestatione. In 1. sensu, non est intrinsecè mala, quia in casu proposito, homo non posset efficaciter velle habere beatitudinem, cùm ad impossibile nulla dari possit volitio efficax. In 2. sensu, esset mala. Unde licèt ille homo non posset desperare in secundo sensu, posset tamen in primo.

Dices 3. cum Contensone & aliis adversariis: Si posita revelatione homo non teneretur sperare, non teneretur etiam ad observantiam legis subindeque posset sese omni vitio citra culpam dedere, quod horrendum & falsum est: ergo & illud, unde sequitur. Antecedens probatur: Qui non tenetur ad prosequendum finem, nec ad media prosequenda teneri potest, quibus ad talem finem pervenitur; observatio autem legis medium est ad summum bonum obtinendum, juxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: ergo si homo ille non teneretur sperare, nec observare mandata.

Respondeo negando antecedens & ejus probationem. Tum quia ille homo cui revelata fuisset damnatio, esset subditus viator, à Deo depēdens, subindeque teneretur ei obedire, ejusque mandata observare, etiamsi non posset consequi vitam ęternā: hęc siquidem vita observantibus mādata promissa, non dat vim legibus, nec est ratio totalis ob quam debent observari, sed est præmium: Deus enim potuit condere leges præcisa promissione vitæ æternæ, cùm ipse sit ex se co-

lendus, parentes ſint honorandi, proximus ſit amandus, &c. Ideoque homo ille, licèt non eſſet ligatus præcepto de ſpe habenda, ligaretur tamen aliis ratione dependentiæ ſuæ, conformitatis morum ad regulas, & ratione veritatis mandatorum Dei. Tum quia licèt obſervatio mandatorum Dei ſit medium ad obtinendam beatitudinem quam ſperare non poſſet, eſt etiam medium in reprobo ad evitandam pœnam, non in ſe, ſed in gradu, id eſt evitaret peccata tranſgreſſionis mandatorum Dei, & conſequenter pœnam hujuſmodi tranſgreſſioni debitam: certum enim eſt, quòd ſi Deus revelaret Petro ſuam reprobationem, & Petrus hoc non obſtante ſervaret mandata & peccata fugeret, revera non eſſet ſalvatus, nec ſalvari ſperaret; ſed non eſſet tanta pœna dignus, ac ſi nullum obſervaſſet præceptum; quia non obſtante revelatione damnationis, ei imputarentur peccata quæ committeret: ergo teneretur obſervare præcepta, excepto illo de ſpe habenda circa beatitudinem, non ratione præmii, ſed ratione pœnæ vitandæ.



DISPUTATIO VI.

De virtute charitatis.

Cum charitas in doctrina Apoſtoli ſit major fide & ſpe, viſis iſtis poſterioribus, examinanda eſt virtus charitatis, quoniam in generatione & executione digniora ſunt poſteriora, ſit igitur

QUÆ-

QUÆSTIO I.

An charitas verè & propriè sit amicitia hominis cum Deo?

DIco, charitatem esse verè & propriè amicitiam hominis cum Deo. Prob 1. ex illo Joan. 15. *Vos amici mei estis.* Jac. 2. *Abraham amicus Dei effectus est.* Joan. 21. *Lazarus amicus noster dormit*: ergo datur verè & propriè amicitia hominis ad Deum. Prob. consequentia: Vera amicitia est illa quæ unit & constituit duos homines amicos; sed datur in homine amor uniens ipsum cum Deo, & constituens illum amicum Dei: nam homo habens charitatem, diligit Deum, & à Deo diligitur, juxta illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*. Et Joan. 14. *Si quis diligit me, Pater meus diliget eum*: ergo Deus diligit eos qui diligunt ipsum, subindeque datur vera amicitia hominis ad Deum. *Deinde*, vera amicitia est illa, ex qua sequitur communicatio secretorum, juxta illud Joan. 15. *Iam non dicam vos servos, sed amicos, quia servus nescit, quid faciat dominus ejus*, ex quo infertur, quòd dominus non communicat secreta sua servo, sed amico: sed Deus revelat secreta sua justis, ut patet ex illo Joan. 15. cap. vers. 15. *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*: ergo datur amicitia inter Deum & homines.

Dices: Ex Arist. 8. Ethic. vera & propriè dicta amicitia, est inter æquales: sed inter Deum & homines nulla est æqualitas: ergo nec amicitia. *Distingu* majorem: vera & propriè dicta amicitia est inter æquales, æqualitate dignitatis & personæ semper, nego; Æqualitate proportionis, concedo. *Distingu* pariter minorem: Inter Deum & homines, nulla est æquali-

tas dignitatis & personæ amantis, concedo; Æqualitas proportionis, id est, quatenùs Deus tribuit homini gradum amoris & honoris, nego minorem & consequentiam. Ille enim quem Deus diligit, recipit à Deo amorem & honorem quibus proportionatur ipsi, qua ratione illi quos Deus diligit, in sacra Scriptura dicuntur *dii* & *similes Deo*.

Queres, an charitas habitualis sit aliquid creatum in anima? Resp. affirmativè contra Magistrum Sententiarum existimantem charitatem habitualem esse Spiritum sanctum. Prob. 1. Effunditur per Spiritum sanctum, juxta illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis:* ergo nequit esse ipse Spiritus sanctus. 2. Ad Galat. 5. dicitur, *Fructus autem Spiritus sancti est charitas*. 3. Charitas nobis inhæret: ergo est quid creatum. 4. Voluntas per charitatem intrinsecè mutatur: ergo debet esse quid creatum. *Nec valet* dicere, in sacra Scriptura Spiritum sanctum appellari charitatem; quia hoc debet intelligi causativè, non verò formaliter & entitativè; quoniam Spiritus sanctus, licèt non sit formaliter charitas habitualis, est tamen ejus principium, fons, & origo omnium donorum supernaturalium.

Dices: Deus in sacra Scriptura dicitur spes, ut legitur in variis locis, dicitur etiam patientia: sed ex Divo Augustino 15. de trinit. cap. 17. non dicitur charitas, sicut dicitur spes aut patientia, sed ut dicitur spiritus: hæc enim propositio, *Deus charitas est*, est vera sicut ista, *Deus spiritus est*: atqui Deus est spes & patientia causativè, & spiritus formaliter & entitativè: ergo est etiam charitas formaliter & entitativè, ac proinde charitas Dei quæ diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, est ipsemet Spiritus sanctus.

Respondeo D. Augustinum loqui de dilectione

ne

ne qua Deus se & nos diligit, quam esse increatam & Deum ipsum, nullus rationis compos ibit inficias; non autem de dilectione aut charitate qua facit nos dilectores suos, ut est quæstio: nam idem sanctus Doctor de spiritu & littera cap. 31. distinguit charitatem qua diligimus Deum, à Spiritu Sancto, his verbis, *Charitas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut dicitur justitia Dei qua justi ejus munere efficimur, & Domini salus qua nos salvos facit, fides Iesu Christi qua nos fideles facit*: ergo loquitur in loco suprà citato de charitate qua Deus diligit se, non autem de ea qua nos diligimus Deum, quæ non est Deus, nec talis dicitur nisi causativè, sicut spes, patientia, &c.

QUÆSTIO II.

Quodnam sit objectum formale charitatis?

PLures dicunt esse divinam bonitatem ut communem bonitati divinæ per essentiam, & bonitati per participationem, seu bonitatem ut sic. Quod tamen falsum est, ait Doctor in 3. dist. 27. quæst. unica. §. *Quantùm ad istum articulum*. Tum quia objectum formale fidei, non est veritas ut sic, nec ut communis increatæ & creatæ. Tum quia charitas est virtus Theologica: ergo ejus objectum primarium debet esse bonitas Dei, seu bonitas qua Deus est bonus: unde,

Dico, quòd bonitas essentialis, seu bonitas naturæ divinæ, qua Deus est bonus per essentiam; est objectum formale charitatis. Prob. Charitas tendit in Deum quatenùs est perfectissimè bo-

bonus, alioquin non esset perfectissima virtus: sed Deus est perfectissimè bonus bonitate essentiali, seu bonitate divinæ naturæ, prout est radix totius bonitatis attributalis & participantis: nam si Deus consideretur ut in natura sua bonus, est omninò immensus in omnem genere bonitatis; Attributa verò in proprio genenere: misericordia enim est solùm bona in genere misericordiæ: ergo bonitas naturæ divinæ, qua Deus est in se & per essentiam bonus, debet esse objectum primarium sub quo charitatis. Prob. minor: Si per impossibile natura divina maneret absque ullo attributo, Deus posset ratione bonitatis naturæ diligi super omnia, absolutè. Et si per impossibile, unum attributum posset esse sine natura, non posset diligi super omnia, nec charitas esset virtus perfectissima: ergo bonitas qua Deus est in se per essentiam bonus, est objectum formale charitatis.

Prob. 2. Ratio formalis sub qua charitas versatur in Deum, est illa bonitas cui per se primariò competit quietare ac satiare voluntatem amantem; sed bonitas naturæ divinæ est illa cui per se primò competit satiare & quietare voluntatem amantem: ergo potiùs hæc bonitas, aut bonitas sic considerata, debet esse objectum formale primarium charitatis, seu amoris Christiani, quàm bonitas attributalis. *Deinde*, perfectiones attributales sunt ab essentia tanquam à fonte: ergo satiare voluntatem amantem, competit attributis ratione essentiæ, essentiæ verò ratione sui, id est, attributis secundariò, & essentiæ primariò & per se.

Dices 1. Bonum est objectum charitatis; sed unum attributum quatenùs ab essentia formaliter distinctum, est bonum bonitate propria & infinita: ergo debet esse objectum formale charitatis, subindeque sola bonitas essentiæ nequit esse objectum formale charitatis. *Distinguo* majorem: Bonum est objectum charita-

ritatis, primarium aut secundarium, concedo; Primarium semper, nego. Unde nego consequētiā de objecto primario & principaliori. 1. Quoniam attributa sunt bona bonitate particulari, & ratione essentiæ à qua fluunt; essentia verò est bona in omni genere & ratione sui; ideòque illa bonitas debet esse objectum primarium & principalius charitatis, & bonitas attributalis objectum secundarium & minùs principale.

Dices 2. Bonitas ultimi finis est objectum charitatis; sed bonitas attributorum est bonitas ultimi finis, cùm non sit bonitas medii: ergo est objectum charitatis. *Distinguo* minorem: Bonitas attributorum est bonitas ultimi finis formaliter, nego: Realiter & identicè, concedo minorem, & nego consequentiam de objecto formali & primario.

Dices cum aliis asserentibus objectum charitatis esse bonitatem divinam, quatenus convenit Deo per se, & creaturis per participationem Charitatis objectum est id in quod tendit, & in hoc convenit objectum charitatis cum objectis aliarum virtutum; sed charitas tendit in Deum unum & trinum, nec non in creaturas seu proximum, juxta istud mandatum, *Diliges Deum tuum, & proximum tuum sicut te ipsum*: ergo divina bonitas, quatenus convenit Deo per se, & creaturis per participationem, est objectum charitatis. *Respondeo*, objectum charitatis esse id in, quod primariò tendit, non autem omne id in quod tendit: multa quidem sunt quæ per potentias aut scientias attinguntur, quin sint ipsarum objectum formale primarium & specificativum: charitas increata Dei non solùm tendit in Deum, sed etiam in Angelos & homines, quos Deus diligit; tamen non habet pro objecto formali & primario bonitatem suam seu divinam, prout convenientem Deo, Angelis & hominibus: ergo etiam charitas creata qua diligimus Deum & proximum, non

habet

habet pro objecto bonitatem, prout convenit Deo & creaturis, sed solùm bonitatem qua Deus est bonus per essentiam.

QUÆSTIO III.

An charitas sit virtus unius speciei atoma?

CErtum est apud omnes dari præceptum de Deo super omnia diligendo, juxta illud Matth. 10. *Qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus*; non intensivè, ita ut teneatur nullum actum amoris elicere intentiorem illo quo Deum diligit, quia qui amaret aliquando salutem suam vel parentes suos ut decem, & Deum ut octo, peccaret, quod Doctores non concedunt; sed tenemur diligere Deum super omnia appretiativè, quia debemus illum præferre omnibus bonis, cùm sit omnibus nobilior & præstantior; hinc est, quòd ut impleatur præceptum de Deo diligendo, sufficit, quòd diligatur sincerè, & quòd anteponatur omnibus; secùs enim, cùm nesciat homo, an amor quo amát Deum, sit intensior, semper scrupulis turbaretur, an amaret Deum super omnia. 2. Certum est etiam dari præceptum de proximo diligendo, juxta illud Matth. 22. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & proximum sicut teipsum*. Et Joan. 15. *Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui Deum diligit, diligat & fratrem suum*. Deinde, datur præceptum de inimico diligendo, juxta illud Math. 5. *Diligite inimicos vestros*: nec valet obiicere ex eodem, *Dictum est antiquis, odio habebis inimicum*: quia hoc non fuit dictum à Deo, nec à natura; sed à judicibus antiquorum, qui volebant, ut dens

dare-

daretur pro dente, quod lex Evangelica prohibet. Unde difficultas est, an amor quo diligimus Deum, sit idem habitus quo diligimus proximum?

Dico, charitatem ut se extendit ad Deum & ad proximum esse virtutem unius speciei atomę. Hæc conclusio est communis apud SS. Patres, & Theologos. Prob. 1. Actio qua finis acquiritur, non est distincta specificè ab illa qua acquiritur medium. Tum quia actio non specificatur à medio, sed à fine. Tum quia medium est tale, & acquiritur propter finem, ideoque non acquiritur actione specificè distincta ab illa qua acquiritur finis: sed Deus est finis propter quem proximus diligitur, ut probat August. lib. 8. de Trinit. cap. 8. dicens, *Diligimus Deum propter Deum, nos autem & proximum propter Deum*. Prætereà, homo factus est propter Deum, juxta illud Proverb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*; & consequenter est diligendus propter Deum: ergo unica charitatis virtute tendimus, seu diligimus Deum & proximum, ut ait Aug. suprà citatus dicens, *Ex una eademque charitate. Deum proximumque diligimus*. 2. Charitas Theologica habet unum & indivisum objectum formale sub quo, quod est bonitas essentialis qua Deus est bonus: ergo virtus charitatis nequit esse specificè multiplex, sed unica; cùm habitus aut virtutes non multiplicentur, nisi ad multiplicationem objectorum formalium; subindeque charitas qua diligimus proximum, est eadem charitas qua diligimus Deum. 3. Eadem fide creduntur omnia mysteria: ergo eadem dilectione aut charitate diliguntur Deus & proximus. *Tandem*, si charitas qua diligimus proximum, non esset eadem specie qua diligimus Deum, sequeretur, quòd charitas proximi non esset Theologica, cùm non respiceret Deum; sed hoc est contra propositum: ergo &c.

Dices

Dices 1. Adoramus Sanctos propter Deum; tamen cultus quo Deum colimus, distinguitur à cultu quo colimus Sanctos; cùm ille sit cultus latriæ, iste verò sit cultus duliæ: ergo licèt diligamus proximum propter Deum, charitas qua Deum diligimus, debet distingui à charitate qua diligimus proximum. *Nego* consequentiam: Quia adoratio non est virtus Theologica, ut ait Scotus in 3. dist. 9. §. *de primo*. Charitas verò est virtus Theologica, cujus objectum formale est Deus: ergo non potest specie multiplicari, licèt adoratio multiplicetur.

Dices 2. Deus est magis diligibilis quàm proximus: ergo non diliguntur una & eadem specie charitatis. *Nego* consequentiam; quia proximus licèt in se non habeat bonitatem infinitam, habet tamen habitudinem ad bonitatem infinitam Dei, quod sufficit, ut diligatur propter bonitatem qua diligitur Deus.

Quæres, an charitas sit cæteris virtutibus excellentior, tam in esse physico, quàm morali? Resp. affirmativè quoad utramque partem: Nam 1. Virtutes Theologicæ sunt præstantiores aliis virtutibus, ergo charitas quæ est perfectior omnibus, ut 1. ad Cor. 13. dicitur, *Maior autem horum est charitas*, est perfectior aliis virtutibus Theologicis. 2. Aliæ virtutes possunt esse cum peccato, ut patet in peccatore fideli ergo &c.

Dices: Fides operatur per charitatem, ut monet Apostolus ad Galat. 5. vers 6. sed quod operatur per aliud, est ipso excellentius: nam Deus qui operatur per ministros, aut dominus per servos, est ipsis ministris excellentior & perfectior: ergo fides est perfectior charitate, per quam operatur. *Distinguo* minorem: Quod operatur per aliud tamquam per instrumentum, aut ministrum ad opus deputatum, est excellentius ipso instrumento aut ministro, concedo; quod per aliud operatur tamquam per formam

mam & virtutem operandi, nego minorem & consequentiam; quia charitas est quasi forma fidei, quapropter fides dum est cum charitate, dicitur formata, & dum est sine charitate, dicitur informis & infructuosa in ordine ad vitam æternam, cùm charitas sit principium meriti, quo secluso nihil nobis prodest, ut sæpè testatus est Apostolus.

Unde idem Apostolus super alias virtutes charitatem celebrans, nedum eam extollit supra spem & fidem, sed etiam eam omnibus præfert conservandam, ad Coloss. 3. vers. 14. dicens: *Super omnia autem hæc charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*, eamque exoptat omnibus: Nam 2. ad Cor. vers. ult. cap. ult. dicit: *Gratia Domini nostri Iesu Christi, & charitas Dei, & communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*, ut grato & gratulabundo animo omnia nostra opera in Dei gloriam & honorem impendamus: quibus facilè suadetur, charitatem esse digniorem & excellentiorem cæteris virtutibus. Insuper sancti Patres, præsertim Hieronimus, Augustinus, Bernardus & Bonaventura, appellant charitatem, virtutem generalem, cujus præceptum omnia alia præcepta comprehendit; plenitudo enim legis est dilectio, inquit Apostolus ad Rom. 13. vers. 10. ac proinde est excellentior cæteris virtutibus.

QUÆSTIO IV.

An charitas habitualis augeri possit in via, & quomodo ad ejus augmentum actus nostri concurrant?

DIco, contra Begardos & Beguinas in Concilio Viennensi damnatos, charitatem habitua-

bitualem, quamdiù ſumus in ſtatu viæ, augeri poſſe. Ita Trident. ſeſſ. 6. can. 24. *Si quis dixerit juſtitiam acceptam non conſervari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera, ſed opera ipſa, fructus ſolummodò & ſigna eſſe juſtificationis adeptæ, non autem ipſius augendæ cauſam, anathema ſit*. Joan. ultimo ait, *Qui juſtus eſt, juſtificetur adhuc*. Et Paulus ad Philip. 1. *Oro ut charitas veſtra magis ac magis abundet*: ergo charitas poteſt augeri. Deinde, de ratione qualitatis eſt habere gradus intenſivos: ergo charitas augeri poteſt.

Dices: Si charitas poſſet augeri, ſequeretur quòd charitas Eliæ qui adhuc vivit, ut diximus ſuprà, eſſet major charitate Virginis Mariæ: ſed hoc eſt falſum: ergo non augetur. Reſp. negando ſequelam, quia cùm charitas non augeatur à ſolo principio intrinſeco independenter à decreto divinæ providentiæ & prædeſtinationis, creaturam rationalem deſtinantis ad talem vel talem gradum charitatis; ſequitur, quòd nulla charitas poteſt eſſe major charitate Virginis, quam Deus deſtinavit ad charitatem ſummam.

Quæres, an charitas viæ poſſit pervenire ad perfectionem intenſivam charitatis patriæ? Reſp. negativè. Tum quia charitas patriæ eſt conſummata, & in poſſeſſione objecti invariabilis & æterna, & charitas viæ eſt variabilis &c. Ergo nequit in via ad perfectionem charitatis patriæ pervenire. Tum quia charitas patriæ ex præſentia objecti dignificatur & perficitur. Tum quia charitas patriæ eſt radix proprietatum quas charitas in via habere non poteſt: ergo &c.

Dico 2. Hominem juſtum mediantibus ſuis actibus, non concurrere efficienter phyſicè ad augmentum charitatis habitualis, ſed diſpoſitivè tantùm; illos tamen non eſſe diſpoſitiones phyſicas, ſed morales. Prob. 1. pars Charitas eſt virtus à Deo infuſa & creata independenter ab influxu animæ, ut dictum

eſt

est suprà: ergo justus non potest efficienter & physicè concurrere ad augmentum charitatis, cùm id quod est causa rei, sit etiam causa augmenti ejusdem. 2. pars est contra Gonetum existimantem actus hominis justi esse dispositiones physicas & non morales, quia supponit dispositiones ad justificationem requisitas, esse physicas; sed cùm hoc suprà impugnatum sit, & oppositum probatum, non est hìc diù immorandum.

Quæres, an actus charitatis remissi, augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ mereantur de condigno? Resp. affirmativè. Tum quia actus mali peccatoris, quantumvis remissi, promerentur majorem pœnam: ergo actus charitatis qui boni sunt, debent promereri majorem gloriam. Tum quia Trident. sess. 6. can. 32. apertè docet justos per opera bona mereri augmentum gratiæ & vitæ æternæ. Tum quia justus per actus quibus observat mandata Dei, meretur; sed potest servare mandata per actus remissos, seu per actus minùs intensos quàm habitus charitatis. Tandem, sequeretur, quòd actus charitatis remissi, essent indifferentes, nam non essent pœna digni cùm non sint mali; sed hoc est inauditum: ergo sunt digni præmio, subindeque justus per ipsos promeretur augmentum gratiæ & gloriæ.

Dices: Negligenter agere non est meritorium; sed justus qui remissè operatur, negligenter agit: ergo non meretur. Resp. negando minorem. Quia qui remissè operatur, non negligit. Tum quia non abutitur donis, ipsis enim utitur propter bonum finem. Tum quia non agit contra præceptum, aliàs teneretur agere modo intenso; quod est falsum. Adverte, quòd non datur in hac vita statim ac opus meritorium elicitur, sed in instanti mortis, & in instanti glorificationis; nam in illo instanti in quo justus elicit actum charitatis meritorium, non est sufficienter dispositus: ergo tunc non reci-

recipit præmium. Deinde, Deus non punit in hac vita actus malos; sed immediatè post mortem: ergo etiam præmiat in instanti mortis & in ingressu alterius vitæ.

Hujus moniti aut observationis veritas, alio argumento probari potest; scilicet quia in hac vita non est tempus recipiendi præmium adæquatum nec colligendi fructus laborum nostrorum: tale siquidem tempus est altera vita, *Vnius cujusque* enim, inquit Apost. 1. Corinth. cap. 3. vers. 13. *opus manifestum erit: dies Domini*, videlicet dies judicii, *declarabit, quia in igne revelabitur, & unius cujusque opus quale sit, ignis probabit, si cujus opus manserit, quod superædificavit, mercedem accipiet*: sed augmentum gratiæ, quod justus meretur per actus charitatis & gratiæ justificantis, habet rationem mercedis & præmii sicut gloria, ut docent omnes Theologi in materia de merito: igitur tempus recipiendi præmium est altera vita. Unde Scriptura declarat, quòd merces nostra multa & copiosa est in cœlis, quam habebimus post hanc vitam mortalem, quæ cùm sit militia super terram, ut monet Job; nemo coronabitur, nisi post peractam pugnam, nec accipiet denarium diurnum, nisi post completos labores, scilicet in altera vita, in qua non datur locus merendi nec demerendi. Tandem ex Apostolo ad Hebræos 6. *Deus non est injustus, ut obliviscatur operis vestri*, id est jam facti, & nondum præmiati; idcircò non dat præmium in hac vita, alioquin Hebræi conversi jam recepissent illud, & consequenter Apostolus non dixisset eis, *Vt obliviscatur operis vestri*; sed illud gratiæ augmentum quod justus per bona opera meretur, est verè præmium sub merito cadens, cùm non sit prima gratia, quæ sola est principium supernaturale proprii meriti: ergo in altera vita confertur.

DIS-



DISPUTATIO VII.

De quatuor Virtutibus Cardinalibus, & vitiis oppositis.

VIsis Virtutibus Theologicis in unica disputatione, explicandæ sunt quatuor Virtutes Cardinales, quarum prima est prudentia.

QUÆSTIO I.

Quid sit prudentia, & quænam sint partes ejus?

DIco 1. Prudentiam esse habitum quo intellectus inclinatur ad judicandum, quid sit faciendum, aut omittendum conformiter legi. Prob. 1. Prudentia respicit ea quæ agenda sunt, cùm sit *procul videntia*: ergo prudentia quæ est virtus moralis intellectualis, debet inclinare intellectum ad judicandum, quid sit faciendum aut omittendum conformiter legi. 2. Dum aliquis facit, quod est conforme legi, dicitur prudens & prudenter fecisse, juxta illud Luc. 12. *Fidelis dispensator & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam, ut det illi in tempore tritici mensuram*: ergo prudentia est habitus inclinans intellectum ad rectè judicandum, quid faciendum vel omittendum sit.

Dico 2. Quòd prima prudentiæ divisio est in partes integrales & subjectivas. Integrales sunt, *Memoria* quæ est recordatio præteritorum:

rum: prudens enim prospicit etiam præterita, ut judicet de futuris. *Intelligentia*, quæ est necessaria, ut discernat. *Docilitas*, prudens enim docilis esse debet. *Solertia*, quæ inservit ad hoc ut per seipsum inquirendo, citò assequatur perfectionem sui. *Ratio*, qua ex prædictis infert quid agendum sit in casu præsenti. *Providentia*, qua rectè ordinat ad finem debitum ea quę facit. *Circumspectio* qua exactè considerat ea quæ bonum opus concernunt. *Et cautio*, qua prudens impedimenta removenda prævenit: ut ergo vir sit verè prudens, oportet, quòd prædictas conditiones habeat, quia sunt partes quibus perficitur prudentia. Subjectivæ verò sunt prudentia monastica, œconomica, & politica. *Monastica*, est illa qua unusquisque regit seipsum prudenter. *Oeconomica*, est illa qua pater, aut superior, vel dominus, prudenter regit familiam suam. *Politica*, est illa qua regitur aut gubernatur multitudo; qualis est v.g. illa qua reges gubernant civitates & provincias. Ut ergo divisio prudentiæ sit adæquata & legitima, oportet, quòd dividatur in monasticam, œconomicam & politicam.

Secunda prudentiæ divisio est in eubuliam, synesim, & gnome. *Eubulia*, est actus qui inclinat intellectum ad rectè consultandum de mediis. *Synesi*, est actus qui inclinat intellectum ad rectè judicandum aliquid esse faciendum, vel non faciendum secundùm leges. *Gnome* verò est actus qui inclinat aliquid esse faciendum, vel non faciendum secundùm solam rationem naturalem, in his in quibus lex communis deficit. Ut ergo homo sit verè prudens, oportet, quòd habeat illos actus: debet enim antequàm agat, de mediis consultare, agere secundum leges & statuta. Tandem, dum nulla est lex, debet agere secundùm naturalem rationem: ergo debet habere eubuliam, synesim & gnome.

An vero eubulia, synesis & gnomes sint habitus

bitus à prudentia distincti? duæ sunt sententiæ. Cajetanus, Montesinos & alii affirmant, voluntque esse partes potestativas prudentiæ, sicut religio & pietas sunt partes justitiæ ab ipsa distinctæ. Pilosus & alii, quorum sententiam tueor, negant: ratio desumitur ex Aristotele 6. Ethic. cap. 9. dicente, *Si bene consultare prudentium est, consultatio bona rectitudo est, qua ratione conferentis ad aliquem pergitur finem, cujus ipsa prudentia est existimatio vera*: Ubi non distinguit à prudentia seu à prudente cubuliam, qua inveniuntur media ad finem consequendum, nec synesim, qua judicat de mediis, nec gnomen, qua judicat in naturali ratione præter communes regulas, dum hæ deficiunt ob circunstantias casus particularis: nam bene consultare dicit hæc omnia, addita finis consecutione, cùm supponat media bona, & bene judicata pro finis adeptione: ergo non distinguuntur à prudentia, sed ab ipsa tamquam ab uno eodemque habitu proveniunt.

Dices: Plures rectè inquirunt media ad finem consequendum, qui tamen malè judicant de ipsis mediis, & pejora seu minùs bona assumunt: ergo cubulia & synesis distinguuntur nedum inter se, sed etiam à prudentia. *Nego* consequentiam, quia argumentum non rectè concludit de pluralitate habituum, sed solùm de pluralitate munerum: plures enim habent cognitionem præceptorum aut regularum, qui tamen malè utuntur ipsis; nec inde inferunt habitus sciendi, aut docendi & utendi esse distinctos. Indè inferendum est, veram prudentiam, quæ est virtus, non esse in peccatoribus & malè agentibus, ut ex definitione prudentiæ constat, & ex Arist. loco citato cap. 12. ubi ait, *Manifestum est non posse quempiam prudentem esse, nisi bonus sit*; licèt habere possint prudentiam falsam, de qua loquitur Apostolus ad Rom. 8. vers. 6. ubi

ait, *Na[m] [p]rudentia carnis, mors est, prudentia autem sp[i]r[i]tus vita & pax*. Ratio est, quia vera prudentia quæ est virtus, est rectè consultativa & rectè judicativa de mediis pro assequendo fine legi consono, quod de perversis minimè verificatur.

QUÆSTIO II.

Quid & quotuplex sit justitia?

DIco 1. Justitiam sic rectè definiri, *Perpetua & constans voluntas, jus suum unicuique tribuens*. Ita sentiunt Mastrius, Vulpes, Faber, Gonet, & alii. Dicitur, *Voluntas constans & perpetua*, non quòd sit ipsamet voluntas in actu primo, sed quia est virtus residens in voluntate, qua ipsa voluntas reddit firmiter & stabiliter unicuique jus suum, seu quod suum est. Unde *Jus* dicitur. *Dominium alicujus in aliquid*. Et dividitur 1. in naturale, & positivum. Jus naturale est illud, quod naturæ lumen dictat: ut v.g. jus quod filius habet in bona parentum. Jus positivum est illud, quod per voluntatem Principum & eorum qui habent potestatem condendi leges, instituitur. 2. in consultum, & jus gentium. Primum est illud quod ex longa & continua consuetudine ortum est; jus gentium est illud quod est omnibus gentibus benè institutis commune, & earum consensu, vel usu; inductum & approbatum.

Dico 2. Justitiam dividi in legalem, commutativam & distributivam. Prima est justitia partium ad totum. Secunda est justitia partis ad partem. Tertia verò est justitia totius ad partes. Vel legalis est illa qua unusquisque tribuit communitati, quod debet; & appellatur legalis, quia potissimùm curat, ut leges in suo robore con-

conſerventur & obſerventur. Commutativa eſt illa qua quælibet pars communitatis tribuit alteri quod ſuum eſt, ad quam pertinent venditiones, emptiones, &c. Diſtributiva eſt illa qua communitas tribuit cuilibet parti, quod ei competit, ad quam pertinet diſtributio præmiorum & bonorum omnium.

Juſtitiæ ſubjectum eſt voluntas, ut patet ex definitione ſuprà tradita, & ex ſpeciali juſtitiæ effectu, qui eſt reddere unicuique, quod ſuum eſt: voluntatis enim eſt dare alteri quod debetur illi. Ratio hujus eſt, quia dare aut reddere, ſupponit poſſeſſionem aut detentionem rei dandæ aut reddendæ; quæ poſſeſſio eſt à voluntate, & conſequenter redditio ejuſdem eſt etiam in voluntate. Deinde, ut quis cenſeatur juſtus, non ſufficit, quòd cognoſcat quod juſtum eſt, ſed neceſſe eſt inſuper, quòd eligat id quod juſtum eſt: quippè objectum juſtitiæ eſt æqualitas cum altero, quatenus refugit extrema, id eſt *nimium* ſeu excedens; & *parum* id eſt deficiens ab æquo, quod ſervandum eſt proportione cum altero. Quæ quidem extrema vitantur per electionem rei juſtæ & debitæ.

Inter virtutes morales perfectiorem locum occupat juſtitia. Tum ex Ariſtotele 5. Ethic. cap. 3. ubi ait, *Juſtitia eſt virtus perfecta ad alium, & ab hoc multoties excellentiſſima virtutum eſſe videtur juſtitia*. Tum quia voluntas eſt ſubjectum juſtitiæ ſecundùm affectionem juſtitiæ, aliarum autem virtutum ſecundùm affectionem commodi; atqui affectio juſtitiæ eſt perfectior affectione commodi. Hæc enim convenit homini, quatenus dicit convenientiam aut diſconvenientiam: illa verò convenit homini, quatenus dicit jus ad alium & bonum alienum: ergo affectio juſtitiæ eſt perfectior affectione commodi, & juſtitia aliis virtutibus moralibus.

Dices: Reddere Deo quod debetur illi, eſt perfectius, quàm reddere homini, quod debetur

illi: ergo religio quæ respicit cultum Deo debitum, est perfectior justitia quæ respicit debitum homini. *Respondet* Fœlix Matritensis, argumentum non militare contra nos; quia religio, obedientia &c. sunt partes justitiæ, cùm quælibet reddat alteri, quod suum est, ut consideranti patebit, & sit rectitudo voluntatis, quod specificè convenit justitiæ, ut monet D. Anselmus lib. de verit. cap. 10. ubi ait, *Iustitia est rectitudo voluntatis*.

QUÆSTIO III.

Quid & quotuplex sit religio?

DIco 1. Religionem sic definiri; *Virtus quæ debitum cultum Deo tribuit tanquam primo omnium principi*. Dicitur, *virtus*, ut distinguatur à falsa religione, superstitione & idololatria, quæ non habent rationem virtutis, sed vitii, quoniam rectæ rationi opponuntur. Dicitur, *debitum cultum Deo tribuens*, ut distinguatur ab urbanitate & cultu civili. Dicitur tandem, *tanquam primo omnium principi*, ut distinguatur ab aliis virtutibus, quæ Deum respiciunt & ad ipsum nos inclinant, vel ad Deum ut verum, ut bonum, &c.

Dico 2. Religionem esse duplicem, internam scilicèt & externam. Interna est animi devotio, quæ est virtus moralis (religio non est virtus Theologica, sed moralis) qua homo est paratus ad exhibenda ea quæ ad Dei cultum & gloriam spectant. Oratio mentalis est ex D. Thoma actus internus religionis, & definitur, *Petitio decentium à Deo*; vel ut volunt aliqui, *Desiderii coram Deo explicatio, ut aliquid ab eo impetremus*; vel *Elevatio mentis in Deum.* Cujus partes integrales ex Apost. 1. ad Timot. 2. sunt, *Oratio, postulatio, obsecratio*, & *gratiarum actio*; quia qui orat, primò

mò accedit mente ad Deum, & hæc pars vocatur *oratio*. Secundò petit exprimendo desiderium suum, & hæc pars dicitur *postulatio* aut *supplicatio*. Tertiò exponit rationem impetrandi ex parte Dei, quæ est ejus sanctitas & Christi merita, per quæ petimus exaudiri, & hæc pars dicitur *obsecratio*. Quartò tandem gratias agit.

Religio externa est illa qua non sola mente, sed etiam externo corporis gestu, Deo cultum & reverentiam exhibemus. Et est multiplex, nempè adoratio, sacrificium, votum, adjuratio, juramentum & laudatio. Adoratio est, *Honor externo corporis gestu Deo exhibitus*. Sacrificium, *Oblatio rei sensibilis, qua nos ipsos ad Deum pertinere, ejusque imperio subditos esse profitemur*. Votum, *Deliberatà promissio Deo facta de meliori bono ad ejusdem cultum*. Adjuratio, *Advocatio divini nominis, qua quempiam inducere volumus ad aliquid faciendum vel non faciendum*. Juramentum, *Assumptio divini nominis ad suadendum & corroborandum id quod dicimus, vel ostendimus*. Laudatio, *Vocalis publicatio divinæ majestatis, vel alicujus attributi Dei*, Sunt alii actus, qui cum justitia & religione connectuntur, quales sunt pœnitentia, pietas, observantia, obedientia, gratitudo, veritas, amicitia, & liberalitas.

Ex his omnibus sequitur religionem esse virtutem non Theologicam, sed Cardinalem; quia virtus Theologicæ respiciunt Deum immediatè vel ut verum vel ut bonum, per fidem, spem & charitatem: Religio autem non respicit Deum immediatè, sed cultum Deo debitum, ut ex propria definitione cōstat: ergo non est virtus Theologica, sed Cardinalis. Sequitur insuper religionem esse prorsùs necessariam, & quòd eadem necessitate & obligatione astringit nos, qua tenemur præstare Deo obsequia nostra; cùm religio sit virtus reddens Deo cultum debitum tamquā primo rerum principio & ultimo fini, ad quem tendimus & ob quem creavit nos Dominus, qui

testante Scriptura, omnia propter semetipsum operatus est.

QUÆSTIO IV.

Quid & quotuplex sit fortitudo?

DIco 1. Fortitudinem esse virtutem præbentem animis firmitatem, & robur in ferendis & propulsandis malis. Ejus actus sunt sustinere mala, dum honestum & laudabile est id facere: Et propulsare, dum convenit ex recta ratione. Versatur circa moderandos internos motus timoris & audaciæ, veluti circa objectum primarium, juxta illud D. Thomæ dicentis, *Fortitudo est virtus existens in irascibili, coercitiva timoris, & audaciæ moderativa, instantibus periculis*; non quatenùs sunt motus, sed quatenùs honestum est hujusmodi motus internos, timoris scilicet & audaciæ, moderari.

Dico 2. Quòd fortitudo est duplex, vera scilicet & apparens. Vera est virtus moralis, de qua loquitur prima conclusio, quæ verè præbet animis firmitatem & robur in periculis, honestatis causa. Apparens est illa quę non exercetur propter honestatem, sed aliquo specioso nomine. Fortitudinis veræ partes integrales sunt, magnificentia, fiducia, patientia, & perseverantia. *Magnificentia* est cogitatio aut administratio rerum excelsarum & magnarum, cum ampla quadam & splendida propositione, ut colligitur ex D. Aug. lib. 8. quæst. 3. dicente, *Fiducia est virtus illa qua quis resolvit intrepidè imminentia mortis pericula subire propter honestatem*. *Patientia* est virtus qua quis in sustinendis tormentis & mortis periculis propter honestatem, difficultate & dolore malorum, animus non fatigatur nec frangitur. *Perseverentia* est virtus qua animus à

sufti-

sustinentia malorum & tormentorum non desistit.

Inter fortitudinis actus præcipuus est subire mortem propter Deum, id est martyrium sustinere: *Sancti enim per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam, adepti sunt repromissiones, obturaverunt ora leonum, extinxerunt impetum ignis, effugerunt aciem gladii, convaluerunt de infirmitate, fortes facti sunt in bello, castra verterunt exterorum*, ut inquit Apostolus ad Heb. 11. versu 33. & 34. ex quibus inferunt plures Theologi cum Divo Bonaventura, martyrium esse actum fortitudinis, huncque præcipuum. Unde sanctus Gregorius homil. 30. in Euangel. *Apostoli mundi hujus potestatibus contraire non præsumerent, nisi eos sancti Spiritus fortitudo solidasset*: sed Apostoli sunt Martyres; multa enim passi sunt pro Christo cujus vestigia secuti sunt: igitur Martyrium est actus fortitudinis, non ab humana cupiditate procedens, sed à charitate Dei: nam Concilium Arausicanum 2. can. 17. ait: *Fortitudinem gentilium humana cupiditas, fortitudinem Christianorum Dei charitas facit, quæ diffusa est in cordibus nostris non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, nullis meritis gratiam prævenientibus*. Quapropter charitas, cujus objectum est Deus, virtutem fortitudinis dirigit ad Deũ, pro cujus gloria sustinẽdo, omnia suffert vir fortis, & cõtumeliã patitur pro nomine Jesu.

QUÆSTIO V.

Quid & quotuplex sit temperantia?

DICO I. Temperantiam sic describi, *Virtus quæ moderatur appetitum circa delectabilia, & voluptates secundùm tactum & gustum, prout rectam rationem decet, ob specialem honestatem*

quæ

quæ est in tali moderatione, ut suadet August. lib. 1. de Lib. arbitr. cap. 3. dicens, *Temperantia est animæ affectio, coercens & cohibens appetitum ab iis rebus quæ turpiter appetuntur*; sed appetitus præsertim tendit turpiter circa res gustandas & tangendas: ergo.

Dico 2. Species temperantiæ esse abstinentiam, sobrietatem, castitatem & pudicitiam. *Abstinentia* moderatur appetitus. *Sobrietas* moderatur actus, seu potum, cibum &c. *Castitas* moderatur voluntatem, ut moderatè appetat usum voluptatum licitarum. *Pudicitia* moderatur actus externos, ex quibus nasci possunt delectationes illicitæ & venereæ, v. g. oscula, amplexus, tactus partium, &c. *Castitas* est triplex, virginalis scilicet, quæ est expers corruptionis, ut ait Ambros. Conjugalis quæ regulat in matrimonio usum voluptatum licitarum; & Vidualis qua homo à conjuge orbatus, voluptates aliàs sibi licitas fugit, quamdiu manet in statu viduitatis, ut colligitur ex omnibus Philosophis moralibus.

Aliæ sunt potentiales temperantiæ partes: nempè continentia, humilitas, mansuetudo, studiositas, eutrapelia, quæ latinè dici potest jucunditas aut urbanitas, modestia, & parcitas. *Continentia* enim moderatur passiones & desideria voluntatis, cogitatione turpi agitatæ. *Humilitas*, motus nimiæ confidentiæ aut æstimationis sui ipsius. *Mansuetudo*, motus iræ. *Studiositas*, motus cognitionis. *Modestia*, externos corporis gestus. *Eutrapelia*, colloquia, & sermones, aut verba. *Et parcitas*, ornatum & indumentum corporis moderatur, cùm continentia concupiscentiæ motus reprimat. *Humilitas* ad vilitatem dictis, aut factis prohibendam inclinet. *Mansuetudo* iræ impetus attemperet. *Studiositas* inordinatum sciendi desiderium moderetur. *Eutrapelia* ludis, jocis & colloquiis modum imponat. *Modestia* gestus

ſtus corporis componat & regulet. *Et parcitas* veſtitum, cultumque corporis moderetur.

De his omnibus temperantię partibus expreſsè, & ex profeſſo tractant Sancti Patres & Caſuiſtæ, cùm ſint virtutes practicæ, quæ mores perficiunt, & conſcientiam omninò concernunt, & ideò ad utroſque remittendus eſt lector, potiùs quàm ad ſcholaſticos, qui de definitione & diviſione ipſarum virtutum agunt, ut naturam & qualitates temperantiæ explicent, & præſertim illi qui fuſiori ſtilo ſcribunt.

QUÆSTIO VI.

Quot ſint vitia Virtutibus Cardinalibus oppoſita.

DICO 1. quòd Vitia oppoſita prudentiæ, ſunt *Imprudentia*, quæ prudentiæ immediatè opponitur. *Præcipitatio*, quæ opponitur rectitudini conſilii, & conſequenter eubuliæ. *Inconſideratio*, quæ adverſatur rectitudini judicii; ideoque ſyneſi. *Inconſtantia* & *Negligentia*, quæ opponuntur efficacitati & rectitudini imperii. *Aſtutia*, qua cognoſcuntur modi occulti ad alios fallendos. *Dolus*, qui eſt aſtutiæ executio. *Fraus*, quæ eſt major aſtutiæ executio. *Sollicitudo nimia temporalium*, *Oblivio*, & *Hebetudo*.

Dico 2. quòd vitia oppoſita juſtitiæ, ſunt injuſtitia legalis, ſeu illegalitas, quæ opponitur juſtitiæ legali. Acceptio perſonarum, ut quando diſtribuens bona communitatis, non attendit præcisè merita, nec indigentiam perſonæ, ſed tantùm diſtribuit ſecundùm affectum, non verò ſecundùm merita perſonarum; illa acceptio perſonarum, eſt vitium contra juſtitiam diſtributivam. Omnia vitia quæ inferunt proximo nocumentum, ſive in vita, ut homicidium, ſive

in bonis, ut furtum, rapina, fraus, usura: &c. sive in honore; ut contumelia &c. sunt contra justitiam commutativam.

Dico 3. quòd Vitia contra religionem sunt superstitio, quæ opponitur religioni, adhibendo Deo cultum qui ipsi non convenit, ut si quis vellet nunc colere Deum cæremoniis, & sacrificiis Judaicis per eum reprobatis; vel adhibendo cultum falsum. Et irreligiositas, quæ continet sacrilegium, tentationem Dei, quando quis absque justa causa aliquid facit vel dicit ad capiendum experimentum divinæ potentiæ, sapientiæ, justitiæ, &c. perjurium, simoniam, infidelitatem & blasphemiam. De quibus loquuntur Casuistæ.

Dico 4. quòd Vitia opposita fortitudini, sunt timiditas, intimiditas & temeritas. *Timiditas* est excessus in timendo pericula gravia, & defectus in audendo contra illa. *Intimiditas* est, quando aliquis non timet, quod secundùm rationem timendum est. *Et temeritas* est excessus in audendo contra rationem, v. g. dum aliquis aggreditur, quod non convenit, vel quomodo, vel quando non convenit.

Dico 5. quòd Vitia opposita temperantiæ, sunt intemperantia, insensibilitas, seu stupor. Gula opponitur abstinentiæ. Ebrietas sobrietati. Luxuria castitati. Incontinentia continentiæ. Ira mansuetudini. Crudelitas clementiæ. Immodestia modestiæ. Curiositas studiositati, & Negligentia per defectum. Eutrapeliæ scurrilitas in verbis, & immoderatio in ludis & jocis, modestiæ verò opponitur indecentia. Et hæc sufficiant pro nostro instituto de virtutibus moralibus & cardinalibus.

FINIS TERTII TOMI.

